UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00382568 4

BL
1416
A7842
V3

A 9/.50
224/271

3

ĀRYADEVA ET SON CATUḤŚATAKA

ĀRYA DEVA. CATUḤŚATAKA
5

ÉTUDES

SUR

ĀRYADEVA

ET SON

CATUḤŚATAKA

CHAPITRES VIII - XVI

PAR

P. L. VAIDYA

B. A. (Bom); M. A. (Cal)
Docteur de l'Université de Paris
Professeur de sanscrit et de pali à Willingdon College, Sangli (Bombay)

PARIS
LIBRAIRIE ORIENTALISTE PAUL GEUTHNER
13, RUE JACOB (VIe)

1923

BL
1416
A7842 V3

670942
9.1.58

PRÉFACE

Le problème de l'origine et du développement de la doctrine de Māyā dont la paternité est exclusivement attribuée à Śaṅkara par la tradition indienne, occupait mon esprit depuis l'achèvement de mes études sur le système du Vedānta. Il me semblait donc qu'il y avait beaucoup de points communs, et aussi beaucoup de points distincts, entre Śaṅkara et ses prédécesseurs Bouddhistes. Rāmānuja et les autres commentateurs des Brahmasūtras me semblaient avoir raison quand ils appelaient Śaṅkara un Bouddhiste déguisé. Il fallait alors chercher les points communs à ces deux systèmes. Bien que certains aspects de la doctrine remontent à l'époque upaniṣadique, par exemple la réalité de la cause et la non-réalité des effets, la doctrine, dans son ensemble, prit l'aspect d'un illusionisme, comme chez Śaṅkara, au cours de son passage par le développement philosophique du Bouddhisme. La parenté entre les Mādhyamikas et les Yogācāras d'une part, et Śaṅkara d'autre part, est très frappante. Au moins est-il utile de rechercher pour quelles raisons Rāmānuja, Madhva et Vijñānabhikṣu croyaient à cette parenté. Parmi les auteurs de langue européenne, MM. Jacobi (JAOS, XXXIII, part 1, pp. 51 et suiv.), Poussin (JRAS, 1910, pp. 128 et suiv.), Walleser (Der Aeltere Vedānta, Heidelberg 1910) et Sukhtankar (WZKM, vol. 22, pp. 136 et suiv.) se sont déjà prononcés pour cette parenté. MM. Deussen (Vedānta) et Prabhudatta Shāstrī (The Doctrine of Māyā, London, 1911), au contraire, soutiennent que la paternité de la doctrine de Māyā n'appartient qu'à Śaṅkara.

L'histoire de la doctrine de Māyā dans la pensée indienne se divise en trois époques, l'époque upaniṣadique, l'époque

bouddhique et l'époque post-bouddhique. M. Oldenberg dans son ouvrage : Die Lehre der Upaniṣaden und die Anfänge des Buddhismus, Göttingen, 1915, a déjà démontré (pp. 282-340) la parenté entre la pensée upaniṣadique et la pensée bouddhique. Il ne nous reste qu'à démontrer celle des pensées bouddhique et post-bouddhique. Mais malheureusement les ouvrages originaux du côté bouddhique ne nous sont conservés que dans les traductions tibétaines et chinoises, que seul un spécialiste peut consulter. En outre le savant orthodoxe indien ne pense guère dans une langue étrangère ; du moins est-ce en sanscrit qu'il pense le mieux.

C'est avec ce double but de présenter les traductions dans une langue européenne, d'une part, et de reconstruire les textes en sanscrit d'autre part, que je commence mon travail, dont je ne présente ici qu'un fragment, pour l'histoire de la doctrine de Māyā. J'espère présenter le système philosophique de l'école Mādhyamika aussitôt que mes matériaux seront complets.

Je dois remercier très cordialement M. P. Masson-Oursel qui m'a apporté une aide des plus précieuses et ne m'a jamais refusé ses bons conseils. A M. J. Przyluski mes remerciements sont également dûs ; c'est grâce à son concours qu'il m'a été possible de contrôler mes interprétations du texte tibétain par la version chinoise. Mlle Liwschitz me fut d'un grand secours pour la rédaction.

Mais avant tout, ma reconnaissance est due à M. Louis de la Vallée Poussin, de l'Université de Gand : c'est grâce à sa direction que j'ai commencé mes études bouddhiques et particulièrement les études tibétaines. Il est inutile de dire, — après plusieurs références que j'ai faites à ses ouvrages, et il y en a d'autres que je n'avais pas l'occasion de citer ici, — quelle source d'information sur le Bouddhisme on peut trouver chez lui. J'emporte des souvenirs inoubliables des heures que j'ai eu le plaisir de passer dans la compagnie du Kalyāṇamitra qu'il fut pour moi.

ABRÉVIATIONS ET BIBLIOGRAPHIE

AKV : Abhidharmakośavyākhyā (Manuscrit).
BC : Bodhicaryāvatāra (Bibliotheca Indica, Calcutta).
BCP : Bodhicaryāvatārapañjikā (Bibliotheca Indica, Calcutta).
BEFEO : Bulletin de l'école française d'Extrême-Orient.
BTS : Buddhist Text Society.
Burnouf : Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien, 1re édition, Paris.
Cordier : Catalogue du Fonds tibétain, 3e partie, Paris, 1915.
Fujishima : Le Bouddhisme japonais, Paris, 1899.
Grünwedel : Mythologie du Bouddhisme au Tibet et en Mongolie, Leipzig, 1900.
HPS : Haraprasāda Shāstrī, Memoirs of the Asiatic Society of Bengal, III, pp. 449-514, Calcutta, 1914.
JAOS : Journal of the American Oriental Society.
JASB : Journal of the Asiatic Society of Bengal.
JRAS : Journal of the Royal Asiatic Society, London.
Mdo : Mdo-ḥgrel de Tanjur (Catalogue de Cordier).
Minayeff : Recherches sur le Bouddhisme, traduit du russe, par R. H. A. de Pompignan, Paris, 1894.
MK : Madhyamakakārikā (Bibliotheca Buddhica).
MV : Madhyamakavṛtti, par Candrakīrti (Bibliotheca Buddhica).
MVagga : Mahāvagga, par Oldenberg, London, 1879.
MVastu : Mahāvastu, par E. Senart, Paris, 1882-1897.
MVyutpatti : Mahāvyutpatti, par Minayeff (Bibliotheca Buddhica, XIII, 1910-11).
Pāṇ : Pāṇini.
SBE : Sacred Books of the East.
Schiefner : Tārānātha's Geschichte des Buddhismus in Indien, Saint-Petersburg, 1869.
SDS : Sarvadarśanasaṃgraha de Mādhava, Poona.
Takakusu : I-Tsing, Records of the Buddhist religion, Oxford, 1896.
Tārānātha : Texte tibétain de Geschichte des Buddhismus, publié par Schiefner, Saint-Petersburg. 1868.
Walleser : Prajñāpāramitā, Die Vollkommenheit der Erkenntnis nach indischen, tibetischen und chinesischen Quellen, Göttingen, 1914.
Wassiljew : Der Buddhismus, Saint-Petersburg, 1860.
Winternitz : Geschichte der indischen Litteratur, II, Leipzig, 1920.
WZKM : Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes.
Yamakami : Systems of Buddhistic Thought, Calcutta, 1912.
ZMDG : Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft.

SYSTÈME DE TRANSCRIPTION

SANSCRIT

a ā i ī u ū ṛ ṝ ḷ e ai o au ṃ(anusvāra) ḥ ;
k kh g gh ṅ, c ch j jh ñ, ṭ ṭh ḍ ḍh ṇ, t th d dh n,
p ph b bh m, y r l v ś ṣ s h.

TIBÉTAIN

a i u e o ;
k kh g ṅ, c ch j ñ, t th d n, p ph b m,
tc tch ds v sh z ḥ y r l ś s h.

INTRODUCTION

1. — ORIGINE ET DÉVELOPPEMENT DE L'ÉCOLE MĀDHYAMIKA

La communauté religieuse fondée par le Bouddha montrait déjà des signes de dissension durant la vie même de son fondateur : Devadatta, son cousin, fut son adversaire constant, mais un adversaire sans succès, et le pravrājaka Subhadra[1] qui fut admis au Saṃgha par le Bouddha lui-même quelques jours avant son nirvāṇa, manifesta immédiatement après la mort du Maître une sorte de rébellion contre la foi qu'il avait récemment embrassée. D'après ce qui est relaté dans les derniers chapitres du Cullavagga, cet esprit de dissension, qui commença à se manifester de si bonne heure, se calma momentanément puisqu'un concile de cinq cents moines se réunit à Rājagṛha et fixa provisoirement au moins l'enseignement du Maître. On doute toutefois de l'authenticité de ce premier concile, car les documents les plus anciens, le Mahāparinirvāṇasūtra par exemple, ne le confirment pas. Les divergences de vue des Bouddhistes se dessinèrent nettement de plus en plus durant le siècle qui suivit et, vers la fin de ce dernier, une scission devint inévitable.

Un grand nombre de moines de Vaiśālī[2] s'écartèrent des règlements très stricts de l'Ordre (saṃgha) sur dix points (daśa vastūni) lesquels, quoique futiles en eux-mêmes, eurent de très grandes conséquences. Un concile des moines les plus âgés siégea alors à Vaiśālī afin de décider si oui ou non un moine doit se conformer à ces dix points. Le concile conclut

1. Comparer Oldenberg, *Introduction to MVagga*, p. xxv et suiv.
2. *Introduction to MVagga*, p. xxix et suiv.

pour la négative ; l'opposition, qui comprenait un très grand nombre de moines, fut exclue de l'Ordre et, pour éviter que les paroles du Maître fussent mal interprétées à l'avenir, les membres du concile récitèrent le Dharma et le Vinaya tels qu'ils avaient été enseignés par le Bouddha, et codifièrent, en quelque sorte, ses paroles. Cet événement est connu sous le nom de concile de Vaiśālī ou la Vinayasaṃgīti.

On donne le nom de Sthaviras (pāli : Theras, vieux, orthodoxes) aux moines qui adhérèrent aux décisions du concile ci-dessus, et de Mahāsāṃghikas (la majorité) aux dissidents. Ces premiers groupes[1] continuèrent à se diviser, puis à se subdiviser. Par exemple, les Sthaviras étaient encore subdivisés en Mahīśāsakas et Vṛjiputras. Chacune de ces branches semble être spécialisée dans une certaine partie des Écritures Saintes, alors incomplètes, et y ajoutèrent de nouveaux textes, surtout la littérature d'Abhidharma qui ne faisait pas partie du canon à cette époque.

Nous constatons que la secte des Mahīśāsakas se redivisa encore en un certain nombre de branches. Celle qui nous intéresse particulièrement est celle des Sūtravādins, c'est-à-dire celle qui considère les Sūtras comme ayant plus d'autorité que les autres parties des Écritures Saintes. De même, nous trouvons parmi les subdivisions des Vṛjiputras une secte s'appelant le Dharmottarika. Il semble que cette secte ait, par excellence, donné naissance à la littérature d'Abhidharma qui se développa pendant les 125 ans environ qui suivirent le concile de Vaiśālī, et qui atteignit une telle importance que son admission aux Écritures Saintes fut reconnue comme nécessité absolue par le concile réuni à Pāṭaliputra.

L'esprit de dissension dans l'Ordre, dont l'origine remonte à l'époque du concile de Vaiśālī, alla en s'amplifiant, divi-

1. Sur les écoles bouddhiques comparer : 1° Wijesimha, *Mahāvaṃsa*, part. I, v, 15 ; 2° Rhys Davids, *Schools of Buddhist Belief*, JRAS, 1892. pp. 1-32 ; 3° Wassiljew, pp. 244-284 ; 4° Tāranātha, chap. XLII ; 5° Kern, *Histoire du Bouddhisme dans l'Inde*, II ; 6° Vidyābhūṣaṇa, *Mediaeval Logic*, p. 57 et suiv.

sant également les deux branches des Sthaviras et des Mahāsāṃghikas à un autre point de vue. Ici, la séparation est quelquefois motivée par l'interprétation et l'autorité du Canon : parfois par un ācārya célèbre désireux d'attirer des disciples ; parfois par l'éloignement dans l'espace, ou même encore par la différence d'habillement. Ainsi, si nous examinons les noms des premières sectes, nous constatons que les Sūtravādins (pāli : Suttabhāṇakā) et les Dharmottaras (pāli : Dhammabhāṇakā ou Dhammakathikā) doivent leur nom à l'interprétation et à l'autorité des Sūtras et de l'Abhidharma respectivement ; les Kāśyapīyas, Siddhārthakas et Dharmaguptīyas à leurs célèbres ācāryas ; les Vṛjiputras à leur clan ; les Haimavatas, Rājagirīyas, Pūrvaśailīyās, Aparaśailīyas et Gokulikas à leur habitat et les Tāmraśāṭīyas à leur habillement. Mais les noms de Sarvāstivādin, Prajñaptivādin, Lokottaravādin et Saṃkrāntika semblent suggérer qu'ils tirent leur origine de quelque point de vue philosophique particulier, au moins dans une forme insuffisamment développée. C'est cette dernière classe qui, ainsi que les anciens Suttabhāṇakas et Dhammakathikas continua à se développer dans les écoles métaphysiques des Sautrāntikas et des Vaibhāṣikas.

Un nouveau résultat de cette rupture dans l'unité du Saṃgha bouddhique fut la nécessité de reviser une seconde fois le Buddhavacana. Les Livres Saints et les règlements relatifs à l'admission au Saṃgha étaient tellement élastiques que le premier venu, même s'il n'était pas d'accord avec les vues du Bouddha, pouvait aisément faire partie du Saṃgha, prêcher ensuite à sa guise, et même ajouter des textes aux Écritures Saintes. Ce chaos[1] et le massacre d'un grand nombre de moines sur l'ordre d'Aśoka, — ordre mal compris par le ministre de ce dernier, — amenèrent la convocation d'un concile de moines sous la présidence de Moggaliputta. L'Abhidharma fut, cette fois, admis au Canon et le Tripiṭaka formé ;

1. *Introduction to M Vagga*, p. xxxi et suiv. ; Dīpavaṃsa, Mahāvaṃsa et Samantapāsādikā sur le troisième concile.

et, ce qui est d'une importance primordiale pour ce concile, c'est que son président, Moggaliputta, décrivit dans un traité connu sous le nom de Kathāvatthu, et constituant maintenant le dernier livre du Tripiṭaka, les idées dogmatiques avancées par ses disciples et lui, et les proclama en plein concile.

Cet événement : la composition du Kathāvatthu et son introduction dans le saint Tripiṭaka, fut un très grand stimulant pour le génie métaphysique des Bouddhistes dont la compétence s'était déjà affirmée par la production d'une littérature d'Abhidharma très étendue. Les premières écoles de Suttabhāṇaka, Dhammakathika, Hetuvāda et Paññattivāda étaient alors en pleine activité, non pas pour la production de nouveaux livres sur la littérature sacrée, production qui avait déjà été limitée deux ou trois fois à cette époque, mais dans le but de systématiser les textes contenus dans le Canon. Maintenant, les divergences d'opinion quant à l'interprétation allaient, naturellement, être plus accentuées que jadis ; et, en nous basant sur l'analogie que présente l'histoire des autres sytèmes de la philosophie indienne, nous trouvons que c'est justement la raison pour laquelle deux systèmes différents allaient jaillir d'une même source, quoique tous deux eussent pour origine la même littérature sacrée.

Quelques-unes des écoles ecclésiastiques fondées tout au début disparurent par la suite, et furent remplacées par de nouvelles. Il est assez curieux de constater que le nombre sacré de dix-huit fut respecté. Pour leur métaphysique, les historiens classent ces dix-huit écoles, plutôt arbitrairement, en quatre groupes[1] : les Sarvāstivādins, les Sammitīyas, les Mahāsāṃghikas et les Sthaviras ; parmi ceux-ci, on dit que les deux premiers appartenaient à l'école Vaibhāṣika, et les deux derniers à l'école Sautrāntika. Il faut toutefois remarquer que ces écoles métaphysiques rejoignirent l'une ou l'autre des sectes dont il est question plus haut pour l'accomplis-

1. Tarānātha-Schiefner, chap. XLII ; Vidyābhūṣaṇa, p. 58 et suiv. ; Takakusu, *I-Tsing*, p. XXIII et suiv.

sement des fonctions religieuses et des autres règlements de l'Ordre des Bouddhistes en général. Une preuve éclatante à l'appui de ce fait est donnée par Burnouf, et se tire de l'Abhidharmakośavyākhyā de Yaśodhara montrant que les Vātsīputrīyas partagaient les vues des Mādhyamikas (Burnouf, page 570 ; Abhidharmakośavyākhyā, folio 477 a : ya ekeṣāṃ pudgalagrāha iti, Vātsīputrīyāṇām ekeṣāṃ sarvanāstigrāha iti ; madhyamakacittānām ity abhiprāyaḥ).

Mais qu'il me soit permis d'ouvrir ici une courte parenthèse. En écrivant l'histoire de l'école Mādhyamika, je dois donner les dates approximatives des événements enregistrés ; mais notre connaissance de cette période est tellement imparfaite, que toute précision semble impossible à observer. C'est pourquoi je donne ces dates sous toutes réserves ; je sais que bien des savants pourront ne pas être d'accord avec moi à ce sujet et je puis seulement dire que les dates doivent être prises comme hypothétiques, non définitives et susceptibles d'être corrigées, soit par une argumentation meilleure, soit par des recherches plus approfondies. Ma seule autorité pour cette période a été « l'Histoire du Bouddhisme » par Tārānātha, écrite en 1608. Comme il le dit, il a tiré les matériaux nécessaires à la composition de son livre d'écrivains plus anciens, et il semble qu'en les maniant, il ait montré un certain esprit critique. Il n'hésite jamais à exposer les faits qui se contredisent et leurs solutions telles que les pandits pouvaient les lui donner, ainsi qu'à reconnaître son manque d'information sur certains auteurs. Son œuvre cependant souffre du fait qu'il y a ajouté un certain nombre de mythes et d'improbabilités, et plusieurs des faits mentionnés, tels que les dates de Pāṇini et Vararuci, sont absolument faux, comme tout le monde peut aisément s'en rendre compte. Nous n'avons pas de preuves, à part ses propres assertions, de l'existence de divers rois dont il parle, pas plus que de leurs règnes, et il s'ensuit que les données qu'il a enregistrées ont une base peu sûre. Il faut toutefois reconnaître que l'ordre chronologique des écrivains après Nāgārjuna est exact et que l'on peut s'y fier, puisque la concordance des différents auteurs de cette

époque en est une preuve manifeste. C'est cette évidence qui m'a permis d'interpréter les dates approximatives fournies par les ouvrages des divers écrivains ; j'ai accepté les siennes chaque fois que je les ai trouvées confirmées, soit par d'autres preuves, soit par des recherches récentes. Je suis forcé de reconnaître que je n'ai pas de nouvelles données historiques à présenter.

Voici ce qui expliquera quelque peu ma position : je place la date du nirvāṇa du Bouddha entre 480 et 470 av. J.-C. ; celle du couronnement d'Aśoka en 265 av. J.-C., et de Kaniṣka vers 78 après J.-C. Je trouve assez difficile d'admettre, comme le fait Tārānātha, que Kaniṣka régna quatre cents ans après la mort du Bouddha, et, parmi la quantité de théories (il n'y en a pas moins de onze) sur l'âge de Kaniṣka, j'ai pensé que l'an 78 était la date la plus plausible[1]. Après Kaniṣka, Tārānātha mentionne un roi du nom de Candanapāla qui, selon lui, régna cent vingt ans et vécut 150 ans. Cette assertion est inadmissible. Mais comme ses pandits lui dirent un jour de considérer une année comme étant de six mois[2], je suppose que la durée du règne de Candanapāla ne fut que de soixante ans, soit jusqu'en 138 après J.-C. quand apparaît Rāhulabhadra. Après Candanapāla vinrent Haricandra et Akṣacandra et, comme Tārānātha ne parle pas des années durant lesquelles ils restèrent sur le trône, je prends la durée de chacun de leurs règnes comme étant de 25 ans. Leur successeur, Nemacandra régna donc entre 188 et 200 après J.-C., époque à laquelle Tārānātha place la carrière littéraire de Nāgārjuna ; j'accepte cette date comme étant presque correcte. Le successeur de Nemacandra est Sālacandra, 200-225 après J.-C. lorsque vint Āryadeva. La période séparant Āryadeva d'Asaṅga est occupée par six règnes successifs, dont ceux de Bindusāra et de Karmacandra[3] furent de 35 à 40 ans respec-

1. Dr F. W. Thomas, *Date of Kaniṣka*, JRAS, 1913, p. 626 et suiv. ; Prof. Rapson, *History of India*, p. 883.

2. Tārānātha, xv et xxii ; Schiefner, p. 73 et 126.

3. Tārānātha, xviii et xxii.

tivement; celui de Dharmacandra fut très court. Je place donc Asaṅga et Vasubandhu entre 350 et 400 après J.-C., ce qui concorde avec les dires de Tārānātha, les faisant vivre environ 900 ans après la mort du Bouddha (543+350=893). Ceci concorde également avec la date fixée par N. Péri pour Vasubandhu (BEFEO, 1911, nos 3-4, « A propos de la date de Vasubandhu »). J'ai placé Buddhapālita dans la première moitié du cinquième siècle, Dignāga et Sthiramati dans la seconde moitié du même siècle; Ravigupta et Guṇamati également dans la seconde; Candrakīrti et Candragomin entre 575 et 625; Dharmapāla, 625-650; Devaśarman et Jayadeva, 650-675; Śāntideva et Dharmakīrti, 675-700; Avalokitavrata, Buddhajñānapāla et Śāntirakṣita, 750-800, et Kamalaśīla, 800-825.

Toutes ces dates et leur ordre de succession sont confirmés par le témoignage évident des assertions de Tārānātha. Certaines de ces dates sont également confirmées par d'autres preuves indépendantes. Je dois dire une fois de plus que cette façon de calculer les dates ne donne pas une précision absolue, mais je pense que s'il y a une légère erreur, celle-ci n'est guère de plus de 25 ans dans un sens ou dans l'autre, ce qui, je crois, vu nos connaissances actuelles de cette période, est plutôt tolérable. Je ferme ma parenthèse et retourne à mon sujet.

Les deux conciles qui eurent lieu successivement sous Aśoka et sous Kaniṣka sont séparés par une période de deux à trois cents ans, époque très importante au point de vue de l'évolution des systèmes philosophiques des Bouddhistes. Malheureusement, cette période est excessivement obscure du fait que sa littérature n'a pas été conservée dans sa langue originale, mais dans des traductions fort incomplètes, et nous devons nous en tenir aux informations de hasard données par des étrangers ou par des commentateurs indigènes. En consultant l'Abhidharmakośavyākhyā et d'autres commentaires, nous apprenons que chacune des dix-huit sectes, les Tāmraparṇīyas[1], par exemple, avait son Canon particulier. Wassil-

1. Minayeff, p. 227.

jew[1] et Burnouf nous disent que les Mūlasarvāstivādins avaient leur littérature en sanscrit, les Mahāsaṃghikas en prācrit, les Sammitīyas en apabhraṃśa, et les Sthaviras en paiśāci (pāli ?). Quand et comment ces canons furent formés, nous ne le savons guère, et je n'aborde pas ici la question si fréquemment discutée de la priorité soit de la version sanscrite, soit de la version pālie du Tripiṭaka. C'est également durant cette période que certains des Sūtras sanscrits, — que s'est appropriés maintenant le Mahāyāna, — apparurent sous leur forme la plus ancienne, la forme actuelle des Vaipulya-sūtras étant décidément plus moderne. Les écoles métaphysiques prédominantes étaient celles des Sautrāntikas et des Vaibhāṣikas, et de nouveau, parmi ces dernières, les Sammitīyas.

Au début de l'ère chrétienne, la partie Nord-Ouest de l'Inde fut envahie par les Turuṣkas, ou Scythes. Kaniṣka, qui était leur chef, conquit Pahlava, Kāśmīra, et Delhi et est supposé avoir fondé l'ère śaka en 78 après J.-C. Il accepta la foi bouddhique et est également supposé avoir popularisé la nouvelle forme du Bouddhisme connue maintenant sous le nom de Mahāyāna. Un concile de Bouddhistes fut réuni sous son patronage à Jālandhara[2], sous la présidence commune de Pārśva et de Vasumitra. Les trois cents moines assemblés à cette occasion composèrent en sancrit trois ouvrages explicatifs de l'ancien Tripiṭaka, c'est-à-dire : Sūtropadeśa, Vinaya-vibhāṣā et Abhidharmavibhāṣā.

Après le concile de Jālandhara, deux tendances devinrent évidentes : l'une, qui concernait l'idéal de la vie religieuse, se développa en le Mahāyāna, que nous connaissons. Le Mahāyāna, — le Grand Véhicule, — divisant sa course en trois sections, simplifia la vie religieuse et rendit la religion plus populaire par l'addition d'une section du Bodhisattva au deux autres des Hīnayānistes, facile à saisir et à pratiquer par l'introduction de la théorie de six pāramitās, dont les cinq

1. Wassiljew, p. 294 ; Burnouf, p. 445 et suiv.
2. Takakusu, p. xxv et suiv.

premiers entrèrent dans la catégorie des sciences morales, et le sixième dans la Métaphysique ou science transcendante.

Sous cette influence, la métaphysique se développa en un système didactique, système pouvant convaincre et convertir tout intelligent chercheur de la vérité. La plus grande partie de la littérature de Prajñāpāramitā, résultant d'un développement des Sūtras, — forme des Sūtras développés ainsi que quelques autres éléments nouveaux, — appartient probablement à cette période. L'école Satyasiddhi du Hīnayāna, dont seules les sources chinoises[1] nous ont révélé l'existence, est une sorte de compromis entre le Hīnayāna et le Mahāyāna ; elle prit naissance à peu près à cette époque, quoique Harivarman, le fondateur ou plutôt ordonnateur du système de l'école, et auteur des Satyasiddhiśāstra, soit supposé avoir vécu vers le commencement du troisième siècle. Cette école Satyasiddhí, qui appartient à l'Inde centrale et est ainsi apparentée à l'école Mādhyamika, — également au point de vue localité, — fut la première à introduire d'une manière marquée dans la métaphysique bouddhique, la doctrine des deux vérités : le vyavahārasatya et le paramārthasatya. Ces deux aspects de la vérité correspondent à une double classification du Buddhavacana en neyārtha et nītārtha, c'est-à-dire le sens conventionnel ou relatif et le sens transcendant ou absolu, ce qui forme le principal sujet de discussion traité dans l'Akṣayamatinirdeśasūtra.

Environ soixante ans après le concile de Jālandhara, cette littérature du Mahāyāna s'était considérablement accrue et il devenait nécessaire de la classer en système. Comme nous l'avons dit plus haut, un roi du nom de Cadanapāla vint après Kaniṣka et gouverna environ soixante ans. Sous son règne, vécut l'ācārya brāhmaṇa Rāhulabhadra[2], encore appelé Śrī Saraha, le fondateur réputé de l'école Mādhyamika. Selon Tārānātha, Ghaṇasa et six autres mahābhadantas, tous de grands Maîtres, sont de la même époque. Nous ne connaissons rien des ouvrages

1. Fujishima, chap. II ; Yamakami, chap. IV.
2. Tārānātha, XIV.

de Rāhulabhadra, sauf les six stances conservées dans le Subhāṣitasaṃgraha[1] stances qui, d'après le compilateur, doivent être attribuées à Śrī Saraha. Tārānātha ne nous donne aucune information sur les autres mahābhadantas et leurs œuvres.

Toujours d'après Tārānātha[2], Nāgārjuna vécut sous le règne de Nemacandra, que deux générations séparent de Candanapāla. Il semble donc avoir vécu vers 170-200. Des documents légendaires, — souvent pleins de faits contradictoires et d'improbabilités, — se sont amassés autour de ce personnage, le faisant vivre six cents ans et apparaître dans tous les coins de l'Inde. Par un examen minutieux de ces légendes, il nous est permis de conclure que Nāgārjuna naquit à Vidarbha, dans le Sud (les documents de source chinoise[3] le font naître à Mahākosala), d'une famille de brāhmanes. Il fut élève de Rāhulabhadra. Il systématisa les principes de l'école Mādhyamika et écrivit abondamment sur le système de l'école, comme ses œuvres en font foi ; nous citerons, entre autres : le Mūlamadhyamakaśāstra, la Vigrahavyāvartanī, la Yuktiṣaṣṭikā, la Śūyatāsaptati, et de nombreux stotras.

La thèse principale de son Madhyamakaśāstra est la doctrine du Pratītyasamutpāda[4], la division des Sūtrāntas en neyārtha et nītārtha[5], — en sens conventionnel et sens absolu, — ainsi que la réfutation des doctrines du pudgala[6] de l'école Sammitīya, et de la psychologie des écoles Sautrāntika et Vaibhāṣika. Le tout a l'apparence d'une polémique plutôt que d'un système de métaphysique constructive, et tout le Śāstra doit être expliqué[7] en tenant compte du mode de discussion de l'auteur, tel qu'il est exposé dans sa Vigrahavyāvartanī et dans sa Yuktiṣaṣṭikā. On peut dire

1. Muséon, 1903, p. 375 et suiv.
2. Tārānātha, xv.
3. Watter, Ywan Chwang, II, p. 201 et suiv.
4. MK, I, 1-2.
5. MK, XXIV, 8; MV, p. 41, ata evedaṃ Madhyamakaśāstraṃ praṇītam ācāryeṇa neyanītārthasūtrāntavibhāgopapradarśanārtham.
6. MK, IX, 1 et suiv.; II, 1-2 et suiv.
7. MV, p. 16 et 24.

avec raison que les expressions *jalpa* et *vitaṇḍā* prirent place dans le Nyāyaśāstra d'après la méthode Mādhyamika de discussion. Vers la fin de sa vie[1], Nāgārjuna se rendit au fameux vihāra de Nālandā, qui avait été fondé peu de temps avant lui par les deux frères Mudgaragomin et Śaṅkara, au lieu de naissance de Sāriputta et à peu de distance du Bodhimaṇḍa où le Bouddha atteignit la perfection. Nāgārjuna retourna ensuite au Śrīparvata, dans le Sud, où il mourut.

Les adeptes du Hīnayāna[2] disent que Nāgārjuna est l'auteur de la Śatasāhasrikā Prajñāpāramitā et de bien d'autres Mahāyānasūtras. Wassiljew[3] a peut-être raison de suggérer que Nāgārjuna était tellement illustre que chaque ville le revendiquait comme sien, et qu'il a prêté son nom à tous ceux qui contribuèrent à la composition de l'enseignement Mahāyāniste. Sa longue existence de six cents ans semble confirmer cette supposition, de même que les parallèles établis avec Vyāsa du côté de la littérature brahmanique. Si nous examinons ses ouvrages, et tout particulièrement le Madhyamakaśāstra, indépendamment des commentaires[4], nous trouvons confirmation du fait que l'auteur du Śāstra ne pouvait pas être celui des Mahāyānasūtras à l'autorité desquels il se réfère constamment. On peut retrouver les traces des œuvres sur lesquelles il s'appuie dans le Tripiṭaka pāli[5], mais il y en a d'autres qui se rapportent clairement aux Mahāyānasūtras[6] et que l'on cite dans les commentaires.

Le lieu d'origine[7] du Mahāyāna, et, par conséquent, de l'école Mādhyamika, est supposé être dans le Nord. Ceci peut être exact pour le Mahāyāna ; mais l'école Mādhyamika semble bien avoir pris naissance dans le Sud. D'ailleurs, tous

1. Wassiljew, p. 220.
2. Schiefner, p. 71 ; Winternitz, II, p. 250.
3. Wassiljew, p. 220.
4. Comparer MK, VIII, 1, etc. ; IX, 1, etc.
5. MK, XV, 7, renvoie au SaṃyuttaN, II, p. 17.
6. MK, XXIV, 8, renvoie à l'Akṣayamatinirdeśasūtra ; XIII, 8, au Ratnakūṭa.
7. Wassiljew, p. 221.

les anciens ācāryas de l'école jusqu'à Buddhapālita appartiennent au Sud où ils vécurent, et Buddhapālita qui vint après Asaṅga ne semble pas du tout avoir subi l'influence de la logique ou de la métaphysique de l'école Yogācāra, comme nous pouvons en juger d'après son commentaire sur le Madhyamakaśāstra. On peut trouver une autre preuve à l'appui de ce qui précède dans le lieu d'origine de l'école Satyasiddhi, qui, comme nous l'avons dit un peu plus haut, fut fondée dans le Sud et présentait des affinités frappantes avec l'école Mādhyamika. Il est vrai que nous retrouvons des écoles Hīnayānistes également à Nālandā, mais ceci n'a rien d'étonnant. Le vihāra avait pour but reconnu l'étude du Bouddhisme dans toute son étendue, et non pas celle d'une seule branche, quoique plus tard le vihāra fût accaparé par les savants du Mahāyāna.

Très peu de temps après Nāgārjuna, on voit apparaître ses deux élèves[1], Āryadeva et Nāgāhvaya ou Tathāgatabhadra sous le règne du roi Sālacandra (vers 200-225 après J.-C.). Tous deux sont originaires du Sud, mais les légendes amenèrent Āryadeva à Nālanda pour une courte période. Aucune des œuvres de Nāgāhvaya ne semble avoir été préservée. Il nous reste des ouvrages composés par Āryadeva : le Catuḥśataka et encore quelques autres. Nous trouvons très peu de polémique dans le Catuḥśataka, mais un exposé consistant des doctrines métaphysiques et éthiques en quatre cents vers écrits dans un style vigoureux et piquant. Quant à ses autres ouvrages, ils sont de moindre importance et très courts.

Ici se termine l'époque des anciens Mādhyamikas, époque durant laquelle la philosophie des Mahāyānasūtras fut érigée en système par Nāgārjuna et Āryadeva. Durant les 150 ans qui suivirent, c'est-à-dire durant l'intervalle séparant Āryadeva d'Asaṅga et de Vasubandhu, les Bouddhistes du Nord et du Nord-Ouest d'une part, travaillèrent sur le même fonds des Sūtras que Nāgārjuna et Āryadeva avaient traité, et de

1. Tārānātha, XVII ; Wassiljew, p. 221.

l'autre écrivirent de nouveaux livres sur l'idéalisme qui portaient le nom générique de « Livres de Maitreya ». Tārānātha[1] cependant assigne le commencement de cette école idéaliste Yogācāra au temps de Rāhulabhadra, c'est-à-dire environ 150 ans après J.-C., en disant que les cinq cents ācāryas du Yogācāra appartinrent à cette époque. Ceci est assez probable, car il y a des affinités tellement frappantes entre ces deux écoles, qu'en beaucoup d'occasions elles apparaissent absolument semblables. Leur littérature du début est essentiellement la même[2], et beaucoup de dogmes du Mādhyamika, tels que la théorie du changement et des causes[3], la vérité à double aspect, la théorie de l'illusion (māyā) et la doctrine des huit négations sont également acceptées par l'école Yogācāra. C'est pourquoi il serait plus correct de dire que les deux écoles n'en faisaient qu'une à l'origine, mais que plus tard elles se développèrent dans deux directions différentes, l'une au Sud, l'autre au Nord, et, si nous appelons l'école Yogācāra « idéaliste », nous devons qualifier l'école Mādhyamika « d'extrême-idéaliste », car l'une admet le cittamātra ou vijñāna, tandis que l'autre[4] le met dans la catégorie de saṃvṛti.

Le fondateur du système Yogācāra est Asaṅga, qui, d'après toutes les légendes, est le frère aîné de Vasubandhu ; il est donc incontestable qu'il fut contemporain de Vasubandhu. Vasubandhu vécut dans la seconde moitié du quatrième siècle, c'est-à-dire entre 350 et 400 après J.-C. Si l'on s'en

1. Tārānātha, XIV ; Schiefner, p. 69.

2. On croit généralement que la littérature Prajñāpāramitā est une propriété exclusive de l'école Mādhyamika, ce qui n'est pas tout à fait correct ; il y a des commentaires sur les Prajñāpāramitās écrits par les maîtres de l'école yogācāra ; la littérature Abhisamayālaṃkāra qui se développe des Prajñāpāramitās, et qui est essentiellement idéalistique, démontre que sa source n'était pas la propriété exclusive de l'école Mādhyamika. Comparer Stcherbatskoi, *La littérature yogācāra d'après Bouston*, Muséon, 1905, p. 146 et suiv.

3. Mahāyānasūtrālaṃkāra, XI, 13-31.

4. BCP, p. 484, tad api cātmadṛṣṭyabhiniviṣṭānām anyatrātmagrāhaparikalpavicchedārthaṃ neyārthatayā saṃvṛttyā cittam ātmeti prakāśitaṃ na tu paramārthataḥ.

rapporte aux légendes[1], Asaṅga vint tout d'abord à Pīluvana, en Magadha ; il y construisit un temple appelé Dharmaguhā et écrivit les livres dits « de Maitreya » ; il composa lui-même divers ouvrages sur le système Yogācāra. Il introduisit ensuite la doctrine du Mahāyāna dans l'Ouest et dans le royaume yavana de Sagara. Il partit à Nālandā vers la fin de sa vie, y resta douze ans, et mourut à Rājagṛha. Vasubandhu affermit l'école par ses écrits ; ses disciples, Dignāga et Sthiramati en particulier, par des traités de logique, comme le Pramāṇasamuccaya, et par leurs discussions avec les tīrthikas, donnèrent une telle splendeur à l'école Yogācāra que, pendant quelque temps, l'école Mādhyamika sembla complètement éclipsée. Elle reconquit toutefois la prédominance quand se développèrent ses branches Prasaṅga et Svatantra.

Le fondateur de l'école Prāsaṅgika est Buddhapālita[2], qui vécut dans le Sud durant la première moitié du cinquième siècle ; Candrakīrti et Śāntideva sont les représentants les plus caractéristiques. Le commentaire de Buddhapālita sur le Madhyamakaśāstra est bref, et ne semble avoir été influencé ni par les vues de l'école Yogācāra, ni par la logique de Dignāga, les deux représentant les traits caractéristiques de la pensée bouddhique du siècle. Cependant, l'école atteignit l'apogée de sa splendeur sous Candrakīrti qui composa des commentaires sur le Madhyamakaśāstra et le Catuḥśataka, ainsi qu'un ouvrage indépendant, le Madhyamakāvatāra. C'est grâce à ses écrits que cette école devint populaire dans le Tibet et qu'elle y existe encore aujourdhui.

Le commentaire de Buddhapālita est critiqué par Bhavya (un Svātantrika) dans son Prajñāpradīpa, et Candrakīrti a réfuté les observations que Bhavya fit sur le commentaire du Buddhapālita dans son Madhyamakāvatāra et Prasannapadā. Devaśarman, un élève de Dharmapāla, a critiqué les vues de Candrakīrti dans son Sītabhyudaya, un commen-

1. Tārānātha, XXII ; Wassiljew, p. 225.
2. Tārānātha, XXIII ; Schiefner, p. 135 ; Wassiljew, p. 226.

taire sur le Madhyamakaśāstra. Mais, en dehors de commentaires, cette école a produit au moins deux ouvrages très importants : le Madhyamakāvatāra de Candrakīrti et le Bodhicaryāvatāra de Śāntideva. Les Tibétains[1] mentionnent après Śāntideva les opinions de Śākyamitra, Nāgabodhi et Nyāyakokila, mais les œuvres de ces derniers nous sont inconnues ; d'ailleurs, étant postérieures à Śaṅkara, elles ne nous intéressent pas pour le moment.

Le nom de l'école Prāsaṅgika dérive de prasaṅga ou prasaṅgavākya, une méthode de dialectique « reductio ad absurdum » et ses opinions sont de la sorte diamétralement opposées à celles de l'école Svātantrika qui maintint la thèse Mādhyamika sur la force du raisonnement indépendant. Cette école Prāsaṅgika a d'autres traits distinctifs, mais ce sont de simples corollaires de ce qui précède, de même que leurs onze ou huit[2] syllogismes mentionnés par des écrivains tibétains plus récents. Les Prāsaṅgikas déclarent ne pas pouvoir admettre le raisonnement indépendant (svatantrānumāna)[3] parce qu'il conduit à l'acceptation de quelque chose de réel, ce qui est un extrême, dont la négation est l'essence même de la doctrine Mādhyamika.

Le mot « prasaṅga » est défini comme « parasya aniṣṭāpādanam » réduisant l'adversaire à des conclusions absurdes. Selon la logique brahmanique, comme il est expliqué dans la Nyāyakandalī[4], on devait l'amener à cette démonstration de son absurdité en se basant sur la force de faits évidents en eux-mêmes ou véridiques. Ici, il n'y a pas lieu de convaincre mais bien de montrer aux autres leurs erreurs. Le prasaṅga ne prouve rien[5] et son emploi a certaines limites. Quand un contradicteur adversaire se sert d'une telle arme avec le seul

1. Wassiljew, p. 358.
2. Wassiljew, p. 361-366 ; Schlagintweit, *Bouddhisme au Tibet*, chap. IV ; JBTS, 1895, pt. II.
3. MV, p. 16.
4. Page 198.
5. « Prasaṅgo hi na sādhanam, hetor abhāvāt », Nyāyavārt. Ṭīkā de Vācaspati, p. 407.

but de réfuter les arguments d'autrui, il devient vaitaṇḍika (querelleur)[1] s'il n'a rien à soutenir, et, comme il n'a pas de pakṣa (proposition, thèse) il cesse de donner lieu à une discussion correcte. L'attitude du Mādhyamika[2] vis-à-vis du prasaṅga est la suivante : à ses yeux, il n'y a pas de pramāṇa pouvant résister à ce mode de discussion, et si les preuves de son adversaire tombent elles-mêmes lorsqu'elles sont examinées d'après sa propre manière de faire, le Mādhyamika les déclare immédiatement défectueuses. Le Mādhyamika n'a ni pakṣa[3], ni hetu, ni dṛṣṭānta, c'est-à-dire qu'il rejette les trois propositions de tout syllogisme valide. Le raisonnement syllogistique n'est pas une preuve pour lui. Si l'adversaire accepte un point de vue particulier en se basant sur la force d'un procédé de raisonnement, il doit l'expliquer aux autres afin de les gagner à sa cause. En d'autres termes, l'adversaire peut avoir recours au raisonnement syllogistique, mais s'il ne trouve pas les dṛṣṭānta corrects et le hetu, il lui est impossible de prouver l'exactitude de sa thèse, et, partant de là, de convaincre les autres. Son incapacité de maintenir sa position démontre clairement la faiblesse de son point de vue. Nāgārjuna et Āryadeva étaient tous deux[4] d'accord sur la valeur du raisonnement syllogistique, et, comme Candrakīrti le fait remarquer, Nāgārjuna avait toujours recours à cette méthode de prasaṅga (prasaṅgamukhena).

Le système Prāsaṅgika est, aux yeux des Tibétains[5], le système qui interprète correctement l'enseignement du Bouddha, autrement dit, l'école Prāsaṅgika prétendait donner le véritable enseignement du Bouddha, tel que ce dernier le répandit durant les quarante dernières années de sa vie, et tel qu'il fut codifié sous la présidence d'Ānanda. Pour les

1. *Ibid.*, p. 248.
2. *Ibid.*, p. 248 et suiv. ; MV, p. 24, parapratijñāniṣedhaphalatvād asmadanumānānām.
3. MV, p. 18-19.
4. Vigrahavyāvartanī, citée MV, p. 16 ; Catuḥśataka, 400 ; MK, IV, 2 ; V, 1 ; XXV, 4.
5. Wassiljew, p. 349 ; Schlagintweit, chap. IV.

partisans de cette école, la doctrine du Pratītyasamutpāda est l'alpha et l'oméga de la philosophie ; elle est irréfutable et se démontre d'elle-même et tout ce qui entre en conflit[1] avec elle est une hérésie. Son principal but en défendant son point de vue est de démontrer que les opinions de l'adversaire se contredisent elles-mêmes et sont, par conséquent, absurdes. Cette méthode est très efficace en cas de discussion, et tous les disputants y ont recours comme dernière ressource. Telle est l'unique méthode employée par l'école Prāsaṅgika pour interpréter l'enseignement du Bouddha et de Nāgārjuna.

Les Prāsaṅgikas et les Svātantrikas basent l'un et l'autre leur métaphysique sur la double signification des sūtras : le sens conventionnel ou relatif (neyārtha) et le sens absolu (nītārtha). Les Prāsaṅgikas divisent encore le sens conventionnel en deux catégories, tout à fait contraires à la vérité et métaphoriques, correspondant approximativement[2] au parikalpita et paratantra de l'école Yogācāra. Le Mādhyamika donne aux trois sortes de perception une subjectivité graduée. Il l'explique au moyen d'une comparaison : — Voici une corde devant nous ; nous la prenons pour un serpent, mais le serpent n'est pas dans la corde. Ainsi, paratantra, corde, sert de base au parikalpita, également au pariniṣpanna. Le Prāsaṅgika dit que tout ce qui existe ressemble beaucoup à la corde qui, dans l'obscurité, fut prise pour un serpent. L'élément terrestre[3] n'est qu'un agrégat, et il s'ensuit que son existence est conditionnée ; or, la condition n'est « ni homme, ni femme »[4], ni existence, pas plus que non-existence. Tout ceci au sujet de l'école Prāsaṅgika.

1. Comparer « dharmatāṃ ca na vilomayati » où dharmatā veut dire pratītyasamutpāda. Comparer Mahāparinirvāṇasūtra, 4, 8 ; Mahāyānasūtrālaṃkāra, I, 10 ; BCP, p. 431.

2. Pour la définition et la classification de la perception selon l'école Madhyamika voir Madhyamakāvatāra, VI, 23 et suiv ; selon l'école Yogācāra voir Mahāyānasūtrālaṃkāra, XI, 38-41 ; Wassiljew, p. 361.

3. MK, XVIII, 10.

4. Wassiljew, p. 361.

Bhavya ou Bhāvaviveka est le fondateur de l'école Svātantrika. L'origine et les différences de vues des deux écoles ci-dessus doivent être cherchées, premièrement, dans la méthode d'interprétation, et secondement dans les prénotions des fondateurs de la philosophie contemporaine. Ainsi il m'apparaît que, tandis que les Prāsaṅgikas restaient de vrais, purs et simples Mādhyamikas, les Svātantrikas exposaient à l'époque du fondateur Bhavya, les postulats des Sautrāntikas, ou plutôt des Yogācāras primitifs, et à l'époque de Śāntirakṣita, ceux des Yogācāras ultérieurs. L'école Svātantrika[1] est ainsi divisée en Svātantrika-Sautrāntikas, et Svātantrika-Yogācāras, Bhavya étant le fondateur du premier groupe, et Śāntirakṣita celui du second.

Le mot svatantra signifie, d'après les auteurs tibétains, propre à soi, original ou indépendant, et le nom de Svātantrika est donné aux Mādhyamikas qui n'acceptent l'existence indépendante que pour réfuter les vues de leurs adversaires par la déduction, svatantrānumāna, déduction indépendante. Selon les Prāsaṅgikas, le Mādhyamika ne peut pas se servir de la déduction indépendante, et, en répondant aux attaques de Bhavya sur Buddhapālita, Candrakīrti dit que Bhavya manifeste seulement de la sorte son attachement à la déduction (priyānumānatā)[2]. Il ne faudrait toutefois pas supposer que les Svātantrikas admettent la matérialité des objets : ils la rejettent, tout comme le font les Prāsaṅgikas. On doit donc considérer svatantra et prasaṅga comme deux différentes hypothèses dialectiques dont s'arme chaque école dans le seul but de réfuter les arguments de l'adversaire tout en n'acceptant rien ; ce sont simplement deux points de vue différents. Wassiljew suggère [3] que svatantra a peut-être été formé par opposition à l'expression yogācāra paratantra.

Les Mādhyamika-Svātantrikas [4] se distinguent essentiel-

1. Wassiljew, pp. 351-352.
2. MV, p. 16.
3. Wassiljew, p. 352.
4. Wassiljew, p. 352 et suiv.

lement des Sautrāntikas qui, plus tard, devinrent Yogācāras ; ils travaillaient sur d'anciennes idées et expressions, en leur donnant une interprétation en harmonie avec leurs propres vues. Les Sautrāntikas ne réfutaient pas le point de vue des Yogācāras, jusqu'alors ignoré des Hīnayānistes, — déclarant que toute chose dépendait de trois caractéristiques : parikalpita, paratantra et parinispanna ; mais ils n'acceptaient pas non plus la doctrine Yogācāra établissant que tout émane de l'idée (vijñāna). Car les Sautrāntikas disent que ceci ne correspond ni aux mots du Bouddha, ni à la conception universellement acceptée ; que le graha (notion) et le guhya (objet) de notre perception d'une chose, et la chose en elle-même, ne peuvent pas être vides l'un et l'autre et que paratantra et parikalpita sont très différents. Les Yogācāras affirment que tout ce que nous savons sur le graha et le guhya au-delà de nous-mêmes est parikalpita, parce que ce n'est rien qu'un mot et une notion, rien qu'un vikalpa, un produit de notre raison qui n'a ni signe essentiel, ni trait caractéristique lui appartenant, ni existence indépendante ; et la chose en elle-même est toute différente du paratantra, c'est-à-dire que notre pensée n'y arrive pas à l'aide du parikalpita. Mais les Svātantrika-Sautrāntikas disent que graha et guhya sont aussi réels que parikalpita et parinispanna et qu'ils ont une existence indépendante ; il est vrai cependant que les trois caractéristiques ne sont toutes qu'une seule et même négation de l'existence ; qu'elles portent simplement des épithètes différentes. Paratantra est la non-substantialité de la naissance ; cela veut dire que si quelque chose arrive à la vie, ce n'est qu'une combinaison momentanée des parties qui la constituent qui, dès lors, ne pourraient plus avoir, individuellement, d'existence indépendante. Comme sa formation résulte de la coïncidence de parties étrangères, on lui donne le nom de paratantra ; son origine ne repose pas sur l'idée de définition et jugement. Parikalpita est la non-substantialité des attributs ; autrement dit, ce que nous comprenons comme substance réelle dans un objet particulier n'exprime pas sa vraie nature, ou n'existe pas dans l'objet en question.

Parinispanna signifie que rien n'existe réellement au-delà du phénomène ou du besoin d'une véritable existence des choses. Ceci est l'essence même (positivement : non-existence) puisqu'il ne subsiste pas comme nous l'exprimons : c'est l'objet de la notion correcte de la chose exprimée dans laquelle sa substance apparaît parfaitement décomposée dans ses parties constituantes à travers lesquelles il perd sa personnalité.

De même, les Svātantrika-Sautrāntikas se distinguent des Yogācāras dans leur façon de diviser l'enseignement du Bouddha en trois stages. Les Yogācāras, tout en acceptant que les Śrāvakas et Pratyekabuddhas appartiennent à l'ordre des Tathāgatas et qu'ils possèdent indiscutablement la faculté d'assumer l'office du Bouddha, voient dans les deux ou trois yānas une sorte d'ordre progressif, quoiqu'ils les placent au même rang. Les Svātantrika-Sautrāntikas, d'autre part, nient cette unité ainsi que l'assertion que les Śrāvakas et les Pratyekabuddhas sont Tathāgatas[1]. Ils citent à l'appui les Sūtras dans lesquels il est dit que l'un est au-dessus de l'autre ; qu'il y a un enseignement supérieur inaccessible ; que dans l'enseignement des Śrāvakas et des Pratyekabuddhas on ne parle que du vulgaire pudgalanairātmya, (c'est-à-dire dharmi-nairātmya) mais qu'on ne souffle mot du dharma-nairātmya qui seul a la faculté de détruire l'obscurité spirituelle ; et ainsi ils soutiennent que les arhats détruisent seulement l'obscurité de la vanité ou néant, mais dénient qu'ils atteignent le nirupadhiśeṣa nirvāṇa.

Les Svātantrika-Sautrāntikas affiment que les citations que renferment les Sūtras tels que le Laṅkāvatāra, le Daśabhūmika et le Saṃdhinirmocana dans lesquelles le mot cittamatra apparaît, indiquent la conception du Bouddha qui l'admet simplement pour réfuter l'enseignement des Tīrthikas[2] ; et que, par conséquent, ce cittamatra n'a pas d'existence réelle, mais est entièrement basé sur une convention.

1. MV, p. 351, ācāryaBhāvavivekas tu, etc.
2. BCP, p. 484 ; Wassiljew, p. 354.

Si l'on dénie rūpa, sur quoi peut-on en fonder la notion ? Il est vrai que la notion des deux lunes n'est qu'une illusion ; en réalité, il n'existe pas deux lunes, ce qui n'empêche pas que cette illusion ne soit basée sur une lune tout au moins. Il est également vrai que tout le monde extérieur équivaut à un rêve, mais le rêve lui-même, que l'on doit admettre comme un fait, est fondé partiellement sur des notions réelles, et partiellement sur des notions illusoires ; il s'ensuit que la raison d'être des notions (graha et guhya) réside en dehors de nous-mêmes, et n'est pas simplement fondée sur la Svasaṃvedanā (qu'ils dénient) et, par conséquent, ce sont des atomes de substance.

Nous reparlerons plus tard, en temps opportun, de la manière dont cette école envisage les deux vérités (vyavahāra et paramārtha). Ici, nous relèverons seulement un trait distinctif de l'école : tout en acceptant [1] dans le saṃvṛti la réalité des choses et de leurs attributs, l'école dénie dansle paramārtha jusqu'à la notion de l'existence vraie, naturelle et absolue : le paramārtha est donc en pleine contradiction avec la saṃvṛti.

Malheureusement, aucun ouvrage de l'école ne semble avoir été conservé dans son original sanscrit et il n'en reste que quelques œuvres qui nous sont parvenues dans des traductions tibétaines. Bhavya a écrit un commentaire du nom de Prajñāpradīpa sur le Madhyamakaśāstra de Nāgārjuna ; le Madhyamakahṛdaya qui fit époque, et la Tarkajjvālā, son commentaire, et quelques autres. Guṇamati (Yogācāra), un élève de Sthiramati, critiqua Bhavya du point de vue Yogācāra, tandis que Ravigupta[2] ou Sūryagupta, qui apparaît vers le milieu du VIe siècle, essaie de démontrer qu'il n'y a pas essentiellement de différence entre les enseignements de Nāgārjuna et d'Asaṅga. Candrakīrti critiqua Bhavya du point de vue prasaṅga et est, à son tour, critiqué par Devaśarman[3]

1. Wassiljew, p. 355.
2. Tārānātha, XXIV ; Schiefner, p. 147.
3. Tārānātha, XXVI ; Schiefner, p. 174.

(Yogācāra), un élève de Dharmapāla. Il existe un vaste commentaire sur le Prajñāpradīpa par Avalokitavrata. Cette école fut bientôt éclipsée par Śāntirakṣita et ses disciples.

Les Svātantrika-Yogācāras[1] sont les disciples de Śāntirakṣita et se distinguent eux-mêmes des Svātantrika-Sautrantrikas au point de vue de l'existence de la conscience évoluée (pravṛttivijñāna) comme distincte de la conscience originelle (ālayavijñāna) et sont d'accord à ce sujet avec les Yogācāras ; cette école est de nouveau divisée en deux branches caractéristiques de l'école Yogācāra, l'une accepte la réalité des notions basées sur la connaissance si cette base réside en nous, et non à l'extérieur ; l'autre ne l'admet pas. Śāntirakṣita et ses élèves appartiennent à la première branche. Il dit que les notions de bleu-foncé, jaune, etc. existent et sont des réalités relatives et non purement nominales. Dans cette assertion, il trouve des disciples, Kamalaśīla et Āryamukta (ḥphags grol). Le fondateur de la seconde branche est Haribhadra (soṅ ge bshaṅ po) qui est d'accord avec Śāntirakṣita pour les choses principales. Il dit que, si, en réalité, il n'y avait pas de production de graha en dehors de nous, il ne pourrait y avoir, par conséquent, de guhya, et il s'ensuit que l'on doit également nier qu'il existe même une notion imaginaire. Le seul élément existant réellement est l'état de conscience originelle (ālayavijñāna). La conscience évoluée n'est rien d'autre qu'une illusion magique. D'après les écrivains tibétains[2], Haribhandra semble admettre l'obscurcissement de l'âme, quoique cette idée n'ait atteint son plein développement que plus tard. De même que, parmi les Yogācāras, il y en a qui, tout en niant la réalité des notions, acceptent l'obscurcissement de l'âme, il se trouve des Mādhyamikas avancés qui partagent cette manière de voir. Voici toutefois le véritable enseignement : l'âme, quoique pure par nature, est souillée par les impuretés de saṃvṛti, c'est-à-dire des notions phénoménales, tout comme l'eau est troublée par les

1. Wassiljew, p. 355 et suiv.
2. Wassiljew, p. 356.

impuretés. L'enseignement de Kambala[1] (vers 725 de J.-C.), l'auteur du Svasaṃvedanaśāstra, un ouvrage perdu, est exactement l'opposé : il déclare que l'âme, en tant qu'âme, ne prend pas part à l'obscurcissement, mais qu'il faut attribuer ce dernier à ce qu'elle est cachée dans les skandhas ; cette notion, vikalpa, est semblable au verre au travers duquel l'âme voit le rūpa, et dans ce cas, graha et guhya sont différents, autrement dit, le graha auquel on arrive par erreur est lui-même une apparence et non un attribut de l'âme.

Cette école est d'accord avec les Sautrāntikas au sujet de l'enseignement du Bouddha. Elle exige la division de l'enseignement en trois stages, le premier étant la vérité absolue. Elle dit que quoique dans ce stage la saṃvṛti et le paramārtha soient supprimés, la non-existence n'est cependant pas un point de vue, mais seulement un moyen d'expulser juqu'à l'idéalisme ; car, lorsque ceci est fait, il est facile d'atteindre le paramārtha.

On peut voir de ce qui précède que l'école Svātantrika débuta avec les idées des Sautrāntikas, et passa à travers les différents stages de développement de l'école Yogācāra. Les changements dans les principes primitifs de l'école sont dûs en partie aux critiques hostiles des Prāsaṅgikas et des Yogācāras, et en partie à l'influence du développement indépendant du Yogācāra. Ainsi, Bhavya est critiqué par Candrakīrti et Guṇamati, et l'école Svasaṃvedana par Śāntideva et les disciples de Bhavya. Beaucoup des ouvrages de l'école semblent être perdus, à peine quelques-uns sont-ils parvenus dans des traductions tibétaines. Les livres les plus frappants de l'époque de l'école Svātantrika-Yogācāra sont : le Madhyamakālaṃkāra de Śāntirakṣita et son commentaire, et le Madhyamakāloka de Kamalaśīla. Après cette période, l'école Mādhyamika disparut complètement de Nālandā, cédant la place à l'école Yogācāra pure et simple. La branche Prasaṅga cependant existe encore au Tibet.

1. Tārānātha, xxv ; Schiefner, p. 191 et suiv.

2. — LE MĀDHYAMIKA ET LA MADHYAMĀ PRATIPAD.

Le terme Mādhyamika[1] désigne un étudiant ou adhérent du Madhyamaka, Madhyamakaśāstra ou de la madhyamā nīti[2], et le terme Madhyamaka à son tour désigne un système fondé sur Madhyamā[3], c'est-à-dire : Madhyamā pratipad, le chemin du milieu. Ce chemin du milieu constitue le principe fondamental[4] du Bouddhisme, les premières paroles du Bouddha et le point de départ de l'éthique et de la métaphysique bouddhiques. On pourrait donc concevoir que tous les Bouddhistes qui acceptent la doctrine du chemin du milieu dussent être appelés Mādhyamikas ; mais, par suite d'une convention adoptée dans l'histoire de la pensée indienne, le terme Mādhyamika ne désigne que les adhérents de Nāgārjuna, l'auteur du Madhyamakaśāstra et le fondateur du système métaphysique du chemin du milieu. Avant d'aborder l'exposition du sens moderne du terme, il faut en chercher, historiquement, le sens original et les changements graduels dans l'histoire du Bouddhisme.

Il y a deux aspects de la Madhyamā pratipad, chemin du milieu : l'aspect éthique et l'aspect métaphysique. La vie du Bouddha et les événements principaux de sa vie sont trop connus pour en permettre une répétition ici. Comme prince, il avait pratiqué une indulgence extrême à l'égard des plaisirs de la vie mondaine (kāmasukhallikā) ; et, dans son apprentissage de l'état de Bouddha, il avait pratiqué également un ascétisme extrême afin de dompter son âme (ātmaklamatha) ; il était pourtant loin de son but ; et, quand par le chemin du milieu entre l'indulgence extrême des plaisirs et l'ascétisme,

1. Pāṇ. IV, II, 59 ; voir aussi les explications fantastiques de SDS sur Bauddhas.

2. BCP, p. 605, madhyamānītibhājām.

3. Pāṇ. IV, III, 87.

4. Comparer MVagga, I, 6, 17-22 ; LVistara, p. 416 ; MVastu, III, p. 331.

il devint Bouddha, il en parla dans son premier discours. « L'extrême indulgence à l'égard des plaisirs, — dit-il, — est vulgaire, ordinaire, néfaste ; elle ne conduit pas au but, à la vie sainte, au dégoût du monde, à l'impassibilité, à la destruction du saṃsāra, à l'ascétisme, aux lumières du nirvāṇā. Dompter le corps est un autre extrême, douloureux, mauvais, plein de dangers. Le bhikṣu doit donc éviter les deux extrêmes et suivre la madhyamā pratipad, le chemin du milieu, énoncé dans le Dharma et le Vinaya du Tathāgata, le chemin qui conduit à la vie sainte, etc... Il consiste en huit règles saintes, à savoir : la vue correcte, la pensée correcte, l'effort correct, l'acte correct, la vie correcte, la parole correcte, le souvenir correct, la méditation correcte. »

C'était l'énoncé le plus primitif de la conception du chemin du milieu. Il n'y a guère là d'implication métaphysique, sauf, peut-être, dans le premier terme, samyagdṛṣṭi, ce qui est tout à fait raisonnable, car le Bouddha était un révolutionnaire contre les pensées abstraites de métaphysique aussi bien que contre le ritualisme usuel à cette époque, si difficiles à comprendre pour les gens ordinaires. En outre, il venait d'éprouver les extrêmes du plaisir et de l'ascétisme. En énonçant son nouveau chemin, il démontra l'importance des aspects éthiques et métaphysiques des problèmes de la vie. Il répéta cette formule de son chemin du milieu en toute occasion possible, même à la fin de ses discours métaphysiques.

Bien que les problèmes métaphysiques n'aient pas trouvé place dans le Bouddhisme primitif, ils y arrivèrent plus tard. L'époque était tellement surchargée de nombre de problèmes métaphysiques que personne ne se serait satisfait d'un chemin de salut qui n'eût été qu'un milieu entre l'indulgence extrême à l'égard des plaisirs et la mortification du corps : d'ailleurs, il y avait un si grand nombre de maîtres[1] professant des vues divergentes sur ces problèmes, que le Bouddha, malgré lui, fut obligé de les traiter afin de répondre aux questions de ses

1. Dīgha N, 2, 19-34.

adeptes. Il avait toutefois eu conscience[1] dès le début, du fait qu'outre l'aspect éthique, il faudrait aussi un aspect métaphysique à la religion qu'il venait de fonder. On trouve des traces de cet état de conscience dans le Kaccāyanāvavāda, Saṃyutta II, p. 17, qui se trouve d'après Candrakīrti[2] dans les Nikāyas (Livres Saints) de toutes les écoles. Il mentionne là les deux extrêmes d'existence absolue et de non-existence absolue, et dit que le Tathāgata, sans avoir recours à l'un ni à l'autre, proclame dans son Dharma la nature vraie des choses par le milieu (majjhena) ; il explique de plus, comment, par la considération exacte de la création et de la destruction du monde, on peut abandonner la conception de la non-existence et de l'existence absolues.

La discussion du problème de l'existence et de la non-existence est, en fait, le commencement de la pensée philosophique en général et de la pensée bouddhique en particulier. Le Bouddha discute dans le Brahmajāla et autres sūtras, les vues extrêmes des Tīrthikas (hérétiques) sous leurs formes diverses ; certaines d'entre elles portent ce nom collectif : « les quatorze problèmes non expliqués » (Caturdaśā avyākṛtāni vastūni)[3], aussi bien que quelques autres. On peut les disposer dans un ordre progressif : asti-nāsti ; satasat ; bhava-vibhava ; bhāva-abhāva ; śāśvata-uccheda ; anta-ananta ; eka-aneka ; ātman-anātman ; śuddhi-aśuddhi ; saṃsāra-nirvāṇa ; sasvabhāva-niḥsvabhāva ; śūnya-aśūnya ; samāropa-apavāda. Sur tous ces extrêmes, l'attitude du Bouddha était d'une indifférence (madhyastha) si parfaite, qu'il n'affirma ni ne nia les vues extrêmes, disant en même temps qu'il connaissait les réponses aux problèmes envisagés, et, de plus, que la vérité est en dehors de la notion pure (vikalpa) et reste non-souillée par elle (notion). Il était aussi affirmatif en niant l'existence du moi (ātman) ; car, comme il nous le

1. SaṃyuttaN, II, p. 17 ; MVastu, III, p. 448, majjhena dham maṃ deseti.
2. MV, p. 269, idaṃ sūtraṃ sarvanikāyeṣu paṭhyate ; Minayeff, 227.
3. MV, p. 446 ; DīghaN, I, 28 et suiv. ; MVyutpatti, 206.

dit, si l'on admet l'existence du moi (satkāyadṛṣṭi) et, par conséquent, l'existence de la nature propre, il s'ensuit qu'il faut admettre le śāśvata et l'uccheda (permanence et impermanence) et tant qu'on les admet, la série de transmigration (saṃsāra) reste pleinement réelle. De là, il conclut qu'une opinion extrême quelconque (antagrāhadṛṣṭi, antaggāhikā diṭṭhi) est un danger sérieux.

Voilà, en résumé, l'aperçu du développement de la Madhyamā pratipad, depuis son aspect purement éthique jusqu'à son aspect de haute métaphysique. Le livre le plus ancien de l'école Mādhyamika, le Madhyamakaśāstra, ne traite pas en détail les extrêmes anciens de kāmasukhallikā et ātmaklamatha, mais seulement les extrêmes métaphysiques mentionnés plus haut, et dont l'examen rapide nous fournirait un résumé du système Mādhyamika.

Abordons donc, avant tout, les quatorze problèmes non expliqués. Yaśodhara, l'auteur de l'Abhidharmakośavyākhyā, explique un avyākṛtavastu ou avyākṛtapraśna comme étant un problème que le Bouddha n'a pas énoncé comme digne d'être formulé[1]. Les quatre premiers de ces problèmes concernent la question de l'éternité (śāśvata) et de la non-éternité (aśāśvata) du monde ; les quatre suivants discutent de la fin et non-fin du monde ; les quatre suivants encore, de l'existence et la non-existence du Tathāgata après la mort ; et les deux derniers de l'identité et non-identité de l'âme et du corps (jīva et śarīra). Le Mādhyamika les rejette tous comme improbables (asaṃbhavin) et, comme il dit, c'est pour cette raison que le Bouddha refusait de les traiter. Le Mādhyamika ajoute en outre : « A quoi bon affirmer les attributs d'un objet qui n'existe pas en soi ? » Son chemin du milieu consiste non pas à rejeter un extrême, ce qui implique l'acceptation de son contradictoire, — mais à garder le silence à son sujet ; il discuterait les autres extrêmes de la même manière et, à dire vrai, il n'existe pas d'autre méthode chez lui.

1. Yaḥ sthāpanīyatvena na vyākṛtaḥ, na kathitaḥ, so'vyākṛta praśnaḥ, AKV.

Le Bouddha dans le Kaccāyanāvavāda classe[1] la pensée philosophique en deux divisions exclusives : « Tout le monde, en général, affirme ou l'existence ou la non-existence des choses, mais en examinant correctement le sujet, l'idée de non-existence des choses disparaît quand on envisage la création actuelle du monde. De même, l'idée de l'existence disparaît quand on voit la destruction du monde. Accepter l'existence équivaut à l'acceptation de la śāśvatadṛṣṭi, et, accepter la destruction équivaut à l'acceptation de l'ucchedadṛṣṭi. C'est la discussion vaine, ce qui ne conduit pas à la cessation de la misère, pas plus qu'à la science correcte. » Il ne faut pas toutefois supposer que le rejet d'un terme contradictoire vaille, aux yeux du Mādhyamika, l'acceptation d'un autre. Car Candrakīrti[2] dit : « Nous n'affirmons pas d'existence, nous nions seulement l'existence que nos adversaires affirment. De même nous n'affirmons pas la non-existence, mais nous nions seulement la non-existence telle que nos adversaires l'affirment, notre but étant d'établir le chemin du milieu et d'éviter les extrêmes. »

Le Bouddhiste rejette l'existence du moi aussi bien que sa non-existence. Il les rejette toutes deux[3] parce qu'il dit que personne au monde ne les réalise ni l'une, ni l'autre. Le Bouddha, par conséquent, n'énonce ni la vérité, ni la non-vérité de la vision réelle ou du ouï-dire quant à son existence ou sa non-existence, car, comme il le dit, ce raisonnement conduirait au pakṣa (thèse) et au pratipakṣa (contre-thèse) alors que tous deux, en eux-mêmes, sont non-réels. Le Ratnakūṭa[4] s'exprime ainsi : « Le moi, ô Kāśyapa, est un extrême ; le non-moi en est un autre ; le milieu de ces deux extrêmes est en dehors de toute description, en dehors de toute illustration, sans fondement, sans illumination, insaisissable. C'est, ô Kāśyapa, ce qu'on appelle le chemin du milieu, la vision réelle de la na-

1. MVastu, III, p. 448 ; SaṃyuttaN, II, p. 17.
2. MV, p. 393.
3. MV, p. 359.
4. Cité MV, p. 358.

ture propre des choses. » Il discute de la même façon à propos de śuddhi et d'aśuddhi[1], du mérite et du démérite, de la pureté et de l'impureté du moi.

Pour le Mādhyamika, la série de la transmigration (saṃsāra) n'a ni commencement, ni fin, et le nirvāṇa est une chose qu'on ne peut pas créer. Il prend, par conséquent, le saṃsāra et le nirvāṇa comme synonymes[2], sans aucune distinction. Alors ils deviennent pour lui des extrêmes qu'il devait éviter.

Le Mādhyamika divise notre notion pure (vikalpa) des choses en dravyasat ou vastusat (réalité de substance), prajñaptisat (réalité des agrégats par convention), adravyasat (non-substantialité) et na-sat-nāsat-na-sadasat (ni existence, ni non-existence, ni les deux). Pour lui, tout est non-substantialité dans le sens absolu. Il suffit ici de mentionner qu'il rejette la notion d'un objet avec attributs et sans attributs[3], c'est-à-dire l'objet en soi ; cela veut dire qu'il rejette le dharma aussi bien que le dharmin, parce qu'ils ne sont ni identiques, ni non-identiques. Bien souvent, il les compare à l'illusion, au reflet, au mirage, à l'écho, au fils d'une femme stérile, etc., et de là, déduit que les attributs d'un objet qui en soi est non-réel, ne sont ni réels, ni non-réels.

Chez les non-Bouddhistes, le Mādhyamika est connu plutôt comme un partisan de la doctrine du vide qu'autrement. La conception du terme śūnya de l'école Mādhyamika est pourtant bien mal interprétée. Chez le Mādhyamika, śūnyatā, pratītyasamutpāda, madhyamā pratipad et upādaya prajñapti sont tous synonymes[4]. Pour ses adversaires, śūnya n'est rien d'autre que le vide, en bref : nihilisme. Si l'on admet la causation dépendante et conditionnelle d'une chose (pratītyasamutpāda) — or le Bouddhiste est obligé de l'admettre et les non-Bouddhistes ne peuvent pas, comme le Mādhyamika le démontre, maintenir leurs doctrines, — le résultat est que

1. Samādhirāja, p. 30 (BTS).
2. MK, XXV, 20 ; MV, p. 535.
3. MV, 405.
4. MK, XXIV, 18, et MV, p. 503 et suiv.

l'existence et la non-existence, l'identité et la non-identité, l'unité et la pluralité deviennent toutes conditionnelles, non-substantielles, non-réelles, illusoires, et nos fonctions journalières purement conventionnelles. De plus, le Mādhyamika honore la doctrine du vide, comme la science sainte et sacrée[1] dont l'acquisition procure le bonheur du nirvāṇa sans résidu (nirupadhiśeṣa), écartant toute la misère de la naissance et de la mort.

Cette définition même du śūnya et son contradictoire, aśūnya, deviennent, aux yeux du vrai Mādhyamika, un anta[2], un extrême ; par conséquent il les rejette par son chemin du milieu ; ce dernier aussi, à son tour, il va le rejeter. Car, comme dit Nāgārjuna[3] : « Les savants énoncent que la doctrine du vide écarte toutes les autres doctrines (fausses), mais on dit que ceux à qui la doctrine du vide elle-même devient une dṛṣṭi, restent sans remède (asādhya). » De plus, le Ratnakūṭa ajoute[4] : « Ce n'est pas la doctrine du vide qui rend les choses vides, mais elles sont vides en soi ; ce n'est pas par suite de la non-perception des attributs (animitta) qu'on fait les choses sans attributs, mais les choses elles-mêmes sont dépourvues d'attributs ; ce n'est pas par préjugé (apraṇihita) qu'on préjuge les choses, mais les choses elles-mêmes sont préjugées. Une telle critique est le chemin du milieu, la véritable critique de la nature propre des choses. Ceux qui, en maintenant la doctrine du vide, la suivent comme une dṛṣṭi, je les déclare perdus, complètement perdus. Mieux vaut, ô Kāśyapa, recourir à la doctrine du moi (pudgaladṛṣṭi), aussi grande que le mont Sumeru, plutôt que de recourir à la doctrine du vide fondée sur la non-existence. Et pourquoi ? La doctrine du vide écarte toutes les autres doctrines ; celui à qui la doctrine du vide elle-même devient une dṛṣṭi, je le proclame incurable. » Nāgārjuna[5] ajoute encore : « La doctrine du vide mal envisagée tue le sot, comme un serpent mal attrappé

1. MV, p. 503, śūnyatā mahatī vidyā, etc.
2. Madhyāntavibhaṅga cité MV, p. 445.
3. MK, XIII, 8 et suiv.
4. Cité MV, p. 248.
5. MK, XXIV, 11.

ou une science (vidyā) mal acquise (duṣprasādhitā). »

Après cette exposition, si courte qu'elle soit, on ne s'étonnera pas que le Mādhyamika dresse une liste de dix-huit śūnyatās[1], y compris la śūnyatāśūnyatā, c'est-à-dire la vacuité du vide. Les auteurs chinois[2] sont bien avisés lorsqu'ils placent le śūnya aussi bien que son contradictoire dans la catégorie de saṃvṛti, quatre fois successivement, afin d'exclure jusqu'à la notion d'une doctrine quelconque. Ils désireraient peut-être même écarter la notion du samāropa et de l'apavāda, préjugé et négation, sur lesquels le Bouddha a maintenu le silence[3].

C'est peut-être à cause de ce négativisme extrême que le Mādhyamika est marqué du sceau de l'athée (nāstika). Le Mādhyamika, comme le Nāstika, nie le mérite, le démérite, l'agent, l'action et le fruit de l'action, et toute autre modalité (vyāpāra) du monde[4]. Mais Nāgārjuna et, d'après Candrakīrti, les maîtres anciens (pūrvācāryas) réfutent cette allégation d'une manière remarquable. Le Mādhyamika soutient la doctrine du Pratītyasamutpāda, et énonce que ce monde-ci et le prochain sont vides de réalité ou de nature propre, car tous deux sont une création dépendante de causes et de conditions ; l'athée, d'autre part, nie que l'autre monde soit comparable à celui-ci parce qu'il ne voit pas actuellement les êtres venant ou passant de l'un à l'autre monde. Le Mādhyamika, au contraire, affirme l'existence conditionnelle de toute chose en saṃvṛti (vérité relative) et ne nie son existence que dans le paramārtha (vérité absolue), par conséquent il se distingue essentiellement de l'autre. Sous l'aspect de la saṃvṛti, il pratique tout ce qui est avantageux pour lui et pour autrui, pour progresser dans la vie sainte. Son système métaphysique se fonde sur le double aspect de la science et de la vérité, à savoir : la vérité conventionnelle ou relative, et la vérité absolue[5]. Accepter en saṃvṛti et nier en para-

1. MVyutpatti, 37.
2. Yamakami, p. 199.
3. BCP, p. 346, samāropāpavādāntadvayamaunāt muniḥ.
4. MV, p. 369 ; 273 et suiv.
5. MK, XXIV, 8 ; MV, p. 41.

mārtha l'existence de toute chose est le Chemin du Milieu qu'il proclame.

3. — LA LITTÉRATURE

La littérature de l'école Mādhyamika se divise en deux groupes principaux : la littérature canonique et la littérature non-canonique. Le premier de ces groupes comprend une série de livres connus sous le nom de Prajñāpāramitās[1], ainsi qu'un grand nombre de Mahāyānasūtras[2] dont le Daśabhūmaka ou Daśabhūmīśvara fait également partie. D'ailleurs, il y a encore une littérature non-canonique assez vaste sur les Prajñāpāramitās, entre autres, leurs commentaires résumés, ainsi qu'un groupe important auquel, pour plus de facilité, je donne le nom de littérature d'Abhisamayālaṃkāra[3]. Ce dernier groupe est en partie commun[4] aux deux écoles des Mādhyamikas et des Yogācāras, quoique l'on croie généralement que la littérature Abhisamayālaṃkāra soit la propriété exclusive de l'école Yogācāra. Le second groupe de la littérature non-canonique se compose d'ouvrages d'un caractère systématique sur la philosophie de l'école Mādhyamika. Dans l'étude que je fais ici de cette littérature, je ne veux me référer qu'à quelques grandes lignes du premier groupe, en renvoyant le lecteur aux ouvrages spéciaux, et m'efforcer de traiter en détail le second groupe d'ouvrages systématiques et scolastiques.

Selon les documents des Bouddhistes du Népal[5], on assigne le titre de Prajñāpāramitā à un ouvrage très élaboré, comptant plus de cent vingt cinq mille stances, et à quatre de ses précis. Les traductions des Prajñāpāramitās faites par Hiuen

1. Walleser, Prajñāpāramitā : Wassiljew, pp. 157-161 ; Winternitz, II, 247-250.

2. Wassiljew, p. 161-193 ; Winternitz, II, p. 230 et suiv ; Rāj Mitra, *Sanskrit Buddhist Literature of Nepal.*

3. Tanjur, *Mdo-ḥgrel*, Vol. I et suiv. ; Cordier, III, p. 275 et suiv.

4. Stcherbatskoi, La Littérature yogācara, *Muséon*, 1905, p. 146 et suiv.

5. Rāj Mitra, *Introduction to Aṣṭasāhasrikā*, IV.

Tsang[1] se divisent en douze à seize fascicules, alors que Wassiljew mentionne[2] dix-sept livres des Prajñāpāramitās comme formant la littérature canonique de l'école Mādhyamika. Le grand ouvrage de cent vingt cinq mille stances ne semble avoir été conservé ni dans l'original, ni dans les traductions. On peut cependant reconstituer une liste probable de ces dix-sept livres des Prajñāpāramitās, comme suit :

1° La Śatasāhasrikā : Le texte a été conservé dans son sanscrit original, et est publié dans la Bibliotheca Indica, Calcutta, 1902 et suivants. Il a été traduit en chinois et en tibétain, et cette dernière version est publiée dans la Bibliotheca Indica, Calcutta, 1888-1900. Pour le contenu de l'ouvrage, consulter Rājendralāl Mitra, Introduction to Aṣṭasāhasrikā, VI-XIII.

2° La Pañcaviṃśatisāhasrikā : Le texte est conservé dans son sanscrit original ainsi que dans des traductions chinoises et tibétaines ; la Bibliotheca Buddhica se propose de publier cet ouvrage ; on peut s'en procurer les manuscrits à Calcutta, Londres, Cambridge et Paris.

3° L'Aṣṭādaśasāhasrikā : Le sanscrit original semble avoir été perdu, mais l'ouvrage est conservé dans ses traductions chinoises et tibétaines.

4° La Daśasāhasrikā : Le sanscrit original semble perdu, mais le livre est conservé dans ses traductions chinoises et tibétaines : il a été traduit cinq fois[3] en chinois, la première traduction remontant à l'an 179 après J.-C.

5° L'Aṣṭasāhasrikā : Ce livre est conservé dans le sanscrit original et publié en une bonne édition de Rājendralāl Mitra dans la Bibliotheca Indica, 1888. Il a également été traduit en chinois et en tibétain plusieurs fois, la version chinoise la plus ancienne datant de l'an 179 après J.-C. C'est l'ouvrage le plus ancien et le plus authentique de toute la catégorie ; il jouit d'une très haute autorité et on s'y réfère fréquemment sous le nom de Bhagavatī.

1. Walleser, p. 17 ; Wassilejw, p. 159.
2. Wassiljew, p. 358.
3. Walleser, p. 18.

6° La Suvikrāntavikramiparipṛcchā : Une Prajñāpāramitā à laquelle Bhāvaviveka[1] se réfère souvent. Il n'a été conservé ni dans son sanscrit original ni dans des traductions tibétaines.

7° La Saptaśatikā : Ce livre a été conservé dans son sanscrit original (Bendall Mss. Cambridge) ainsi que dans ses traductions chinoises et tibétaines. Il n'a pas encore été publié.

8° La Pañcaśatikā : Elle n'est conservée que dans sa traduction tibétaine, et, selon Walleser[2], c'est une œuvre beaucoup plus récente.

9° La Triśatikā : Ce livre, introuvable soit dans l'original, soit dans une traduction tibétaine ou chinoise, est ignoré de Walleser. Pourtant, les manuscrits de Cambridge du Nāmasaṃgīti citent : « dharmato Buddhā draṣṭavyā » comme tirés de la Triśatikā[3].

10° L'Adhyardhaśatikā, Śatapañcāśikā ou Ardhaśatikā[4] : Ce livre n'est conservé que dans des traductions chinoises et tibétaines. Cependant, on en a récemment découvert quelques fragments dans le Turkestan oriental. (Voir E. Leumann, ZDMG, 1908, p. 85 et suiv.)

11° La Saptaślokikā : Walleser n'en parle pas du tout, mais je trouve ce livre mentionné dans le Tanjur, Mdo, XVI. Ce livre est manifestement un abrégé, composé à une date beaucoup plus récente.

12° La Vajracchedikā : Ce livre existe, en son sanscrit original, dans l'édition critique de Max Müller (Anecdota Oxoniensia, I, 1881) et a été traduit par ce dernier dans SBE, XLIX. Il a été traduit six fois en chinois. I. J. Schmidt a édité la version tibétaine, — accompagnée de sa traduction allemande, — en 1887, Saint-Pétersbourg. Il a été aussi traduit en français.

13° La Kauśikaprajñāpāramitā : Elle n'a été conservée

1. Walleser, p. 18.
2. Walleser, p. 18.
3. Comparer aussi MVyutpatti, 65, 49.
4. Ce livre est nommé « Dvyardhaśatika » par Candrakīrti ; MV, p. 504 ; comparer aussi, MV, pp. 238, 444, 500.

que dans sa traduction chinoise (Nanjio, n° 865), faite entre 980-1000 ap. J.-C.

14° La Svabhāvaśuddhaprajñāpāramitā : Ce livre n'est pas mentionné dans le catalogue de Nanjio, mais est compris dans l'appendice II, n° 163.

15°, 16°, 17°. Les deux Prajñāpāramitāsūtras ainsi qu'un Prajñāpāramitāhṛdayasūtra : Ils ne sont conservés que dans leurs traductions chinoises. (Nanjio, n°s 17, 991 et 20.)

Je ne pense pas que cette liste des Prajñāpāramitās soit complète ; si l'on y ajoute la Prajñāpāramitā en cent vingt-cinq mille stances, on arriverait au nombre de *dix-huit*, nombre sacré aussi bien dans le Bouddhisme que dans le Brahmanisme. Il faut également remarquer que, de ces livres, quelques-uns seulement sont accessibles dans leur langue originale, le sanscrit, ce qui rend très difficile une étude d'ensemble de cette classe de littérature pour déterminer son développement ainsi que le rapport existant entre les ouvrages en question. L'Aṣṭasāhasrikā pourtant semble être un texte authentique et ancien, et les éditions très développées, ou au contraire, abrégées, basées sur l'original, contribuèrent à la formation de cette vaste littérature.

La littérature des Sūtras ou Sūtrāntas, dont l'étendue est tout simplement gigantesque, est beaucoup plus dispersée que celle des autres classes. La tradition bouddhique[1] nous apprend qu'une large partie en fut détruite par un incendie à Nālandā. Exception faite de quelques Sūtras qui existent encore[2] dans leur langue originale et de ceux qui ont été reconstitués[3] d'après certains fragments, ou bien d'après les versions tibétaines ou chinoises, cette littérature semble s'être perdue ; toutefois on en retrouve encore des vestiges dans les traductions tibétaines ou chinoises. Nous avons les neuf livres sacrés du Népal, conservés en sanscrit ; ils comprennent les Vaipulyasūtras. Bien que l'école Mādhyamika

1. Wassiljew, p. 223.
2. Rāṣṭrapālaparipṛcchā, *Biblioteca Buddhica*, II.
3. Śālistambasūtra est reconstruit par Poussin, Voir *Théorie des douze causes*, Appendice I, Gand, 1913.

ne reconnaisse pas leur autorité dans un sens absolu, elle les cite souvent. Le texte de quelques sūtras remonte aux sources pālies qui nous sont accessibles, mais il faut admettre que leur composition occupe une époque très longue et qu'il y a des sūtras très anciens et d'autres très modernes. Vu l'état actuel de nos connaissances sur cette époque, il est très difficile d'établir un critérium afin de distinguer les morceaux antiques des modernes, c'est-à-dire ceux écrits avant et après Nāgārjuna. Une bonne encyclopédie de la doctrine des sūtras nous est conservée dans le Śikṣāsamuccaya de Śāntideva et l'on peut affirmer, sans crainte d'être contredit, que l'auteur a fait une sélection parmi les sūtras considérés à cette époque-là comme authentiques et déjà anciens. Je pense qu'il est inutile de reproduire ici les index du Śikṣāsamuccaya et autres ouvrages et j'aborde la littérature non-canonique.

Comme je l'ai dit dans la première section, nous ne possédons guère de documents littéraires des ācāryas les plus anciens, sauf quelques stances isolées de Śrī Saraha ou Rāhulabhadra. Il est raisonnable de considérer les œuvres de Nāgārjuna comme les plus anciens ouvrages de cette école. Je n'ai rien à dire sur ses œuvres qui présentent le caractère de Stotras (louanges) et de Tantras, sauf le Catuḥstava, très fréquemment cité dans les commentaires.

NĀGĀRJUNA (environ 170-200 après J.-C.)

Nāgārjuna a systématisé, sinon fondé l'école Mādhyamika. Ses adhérents lui reconnaissent une autorité incontestable, et le mentionnent comme ācārya ou : ā c ā r y a p ā d a, montrant par là que lui seul était le maître de l'école. Il écrivit le Madhyamakaśāstra et plusieurs autres ouvrages (prakaraṇas) sur le système. Les plus importants pour le système philosophique sont les suivants :

1°. — Le Madhyamakaśāstra de Nāgārjuna est diversement intitulé comme P r a j ñ ā, Mūlamadhyamakakārikā, Madhyamakamūla, Madhyamakakārikā ou Madhyamakasūtra. Les

commentaires citent très souvent cet ouvrage sous le titre de Śāstra, mais le titre réel me semble être P r a j ñ ā qui veut dire : la science transcendante ou métaphysique, et, par conséquent, suggère un rapport intime[1] avec la littérature de prajñāpāramitā. Burnouf a démontré que l'école Mādhyamika est postérieure à la composition des Prajñāpāramitās[2], bien que ces dernières ne soient jamais mentionnées dans le Madhyamakaśāstra. Bhāvaviveka a nommé son commentaire Prajñāpradīpa (la grande Lampe de Prajñā), ce qui confirme notre suggestion que le titre réel de cet ouvrage de Nāgārjuna est Prajñā. Comme c'est l'œuvre la plus importante du système, les commentaires se sont amassés en foule autour d'elle, y compris un commentaire par l'auteur lui-même. Il est intéressant de remarquer que même le commentaire de l'auteur n'a pu conjurer une divergente interprétation ultérieure. Il est le premier des auto-commentateurs. Voici les commentaires du Madhyamakaśāstra dans leur ordre chronologique :

a) L'Akutobhayā de l'auteur. L'original en sanscrit semble être perdu, mais cet ouvrage nous est conservé dans ses traductions chinoise et tibétaine. M. Max Walleser nous a donné la traduction allemande des deux versions (Die Mittlere Lehre des Nāgārjuna nach der tibetischen Version übertragen, Heidelberg, 1911 ; dieselbe, nach der chinesischen Version, Heidelberg, 1912).

b) La Buddhapālitā nāma Mūlamadhyamakavṛtti par Buddhapālita. L'original en sanscrit semble s'être perdu, mais cet ouvrage nous est conservé dans la version tibétaine que M. Max Walleser est en train de publier dans la Bibliotheca Buddhica, XVI ; première partie, 1913 ; deuxième, 1918.

c) Le Prajñāpradīpa par Bhavya ou Bhāvaviveka. L'original en sancrit semble s'être perdu, mais la version tibétaine en est conservée dans le Tanjur[3] ; cette version a été éditée

1. Walleser, p. 3.
2. Burnouf p. 453.
3. Mdo, XVIII, 8 ; Cordier, III, p. 300-301 ; Nanjio N°, 1185. est une traduction de cet ouvrage, incorrectement atttribué à Āryadeva.

par Max Walleser et publiée dans la Bibliotheca Indica, Calcutta, première partie, 1914. Il existe également un vaste commentaire[1] sur le Prajñāpradīpa, sous le nom de Prajñāpradīpaṭīkā d'Avalokitavrata conservé seulement dans la version tibétaine et comprenant trois volumes du Tanjur.

d) Un commentaire sans titre par Guṇamati[2], adepte, selon Tārānātha, de l'école Abhidharma. Guṇamati a écrit également un commentaire sur l'Abhidharmakośa de Vasubandhu. Dans le Mūlamadhyamaka il suivit Sthiramati (Yogācāra) et écrivit un commentaire réfutant les vues de Bhavya. Ce livre n'est conservé ni dans l'original, ni dans des traductions.

e) La Prasannapadā[3] de Candrakīrti. On peut se procurer cet ouvrage en son original sanscrit, dans l'édition excellente et très soignée du Professeur Louis de la Vallée Poussin, Bibliotheca Buddhica, IV, 1913. Il en existe une édition plus ancienne publiée par la Buddhist Text Society, Calcutta, 1896, mais elle est remplie de fautes d'impression et manque d'appareil critique, elle est inintelligible et, par conséquent, sans valeur.

f) Le Sītābhyudaya de Devaśarman[4]. Ce commentaire n'est conservé ni dans sa langue originale, le sanscrit, ni dans sa version tibétaine. Tārānātha dit que Devaśarman fut un élève de Dharmapāla (Yogācāra) et qu'il écrivit le commentaire ci-dessus afin de réfuter les vues de Candrakīrti.

2. — La Yuktiṣaṣṭikā[5] de Nāgārjuna est un petit traité de soixante stances en anuṣṭubh, comprenant les yuktis de l'auteur, c'est-à-dire les arguments démontrant la thèse Mādhyamika. L'original en sancrit semble être perdu, mais l'opuscule est conservé dans sa version tibétaine. Quelques stances de

1. Mdo, XX, XXI, XXII; Cordier, III, p. 300-301.
2. Tārānātha, xxv; Schiefner, p. 160.
3. Le chapitre xxiv de ce commentaire est traduit en français par Poussin, *Mélanges Charles de Harlez*, Leyde, 1896, p. 313 et suiv.; M. Rhadder, de Leyde, est en train de le traduire en anglais.
4. Tārānātha, xxvi; Schiefner, p. 174.
5. Mdo, XVII, 2; Cordier, III, p. 291.

cet ouvrage sont citées[1] dans les commentaires de Candrakīrti et de Prajñākaramati.

Il y a deux commentaires[2] sur l'ouvrage ci-dessus : l'un par l'auteur lui-même, l'autre par Candrakīrti. Tous deux ne sont conservés que dans les versions tibétaines.

3. — La Śūnyatāsaptati[3] de Nāgārjuna est un petit traité en soixante-dix stances anuṣṭubh démontrant la doctrine de la śūnyatā. L'original en sanscrit semble s'être perdu, mais le livre est conservé dans sa traduction tibétaine. Cette Śūnyatāsaptati paraît avoir servi de modèle à la Paramārthasaptati de Vasubandhu et à la Sāṃkhyasaptati ou Sāṃkhyakārikā d'Īśvarakṛṣṇa. Il existe trois commentaires[4] sur cet ouvrage : le premier, par Nāgārjuna lui-même, la svavṛtti, le second par Candrakīrti, du nom de vṛtti, et le troisième par Parahita (775-800 après J.-C.) du nom de vivṛti. Ces trois commentaires ne nous sont conservés que dans leurs traductions tibétaines.

4. — La Vigrahavyāvartanī[5] en mètres āryā renfermant un exposé des méthodes de discussion de Nāgārjuna. De l'original, on n'a retrouvé, jusqu'à présent, que quelques stances[6] citées dans les commentaires. L'ouvrage complet nous est toutefois conservé dans sa version tibétaine. Il en existe un commentaire par Nāgārjuna lui-même[7] et il est à remarquer que la paternité de ce commentaire a bien été attribuée par Candrakīrti[8] à Nāgārjuna.

5. — Le Pratītyasamutpādahṛdaya[9] est un petit traité en sept āryās par Nāgārjuna. La deuxième stance en est citée par

1. MV, p. 9 et Subhāṣitasaṃgraha, 28, citent 20b ; Comparer BCP, p. 376 et 500.
2. Mdo, XVII, 7, XXIV, 1 ; Cordier, III, p. 292 et 303.
3. Mdo, XVII, 4 ; Cordier, III, p. 291 ; MV cite une stance de cet ouvrage, p. 89.
4. Mdo, XVII, 9. ; XXIV, 4-5 ; Cordier, III, p. 293, 304-5.
5. Mdo, XVII, 5 ; Cordier, III, p. 291.
6. MV, pp. 16 et 30 citent stances 29 et 30 du livre.
7. Mdo, XVII, 10 ; Cordier, III, p. 293.
8. MV, p. 25.
9. Mdo, XVIII, 14-15 ; Cordier, III, p. 294.

Candrakīrti [1], tandis que l'ouvrage complet avec le commentaire est conservé en tibétain. La version tibétaine du texte, accompagnée de sa traduction française, est publiée par le Professeur Louis de la Vallée Poussin, dans l'Appendice IV de sa « Théorie des douze Causes », Gand, 1913.

6. — Le Catuḥstava[2] de Nāgārjuna est un ensemble de quatre Stotras : Nirupama, Lokātīta, Cittavajra, et Paramārtha, en anuṣṭubh. L'original sanscrit semble s'être perdu, mais quelques stances sont conservées dans les commentaires. La version tibétaine, accompagnée de sa traduction française par le Professeur Poussin, parut dans le *Muséon* (1914), mais tous les exemplaires furent brûlés.

Il existe un grand nombre de petits traités tels que le Vaidalyasūtra[3] et son commentaire, Mahāyānaviṃśaka, Akṣaraśataka et sa Vṛtti, Abudhabodhaka, Bhavasaṃkrānti et son commentaire, Svabhāvatrayapraveśasiddhi, et Sūtrasamuccaya[4], une anthologie des Māhayānasūtras, assignée dans le Tanjur à Nāgārjuna ; mais ces divers ouvrages ne semblent pas importants.

On trouvera dans la section suivante des renseignements sur Āryadeva.

BUDDHAPALITA (vers 400-450 après J.-C.).

Le fondateur de l'école Prāsaṅgika, ācārya Buddhapālita[5], naquit dans le Sud, à Haṃsakrīdā, dans la province de Tambala, où il fut initié à l'Ordre, étudia les œuvres de Nāgārjuna par Saṃgharakṣita, élève de Nāgamitra. Au vihāra de Dantapurī, il enseigna la doctrine Mādhyamika à de nombreux élèves, et écrivit des commentaires sur beaucoup d'ouvrages

1. MV, p. 428 et 551.
2. Tanjur Bstod, 77ᵇ-81ᵇ ; Cordier, II, 5.
3. Mdo, XVII ; Cordier, III, p. 291-295.
4. Mdo, XXX, 29 ; Cordier, III, p. 323 ; mais comparer Tārānātha, xxv ; Schiefner, p. 165.
5. Tārānātha, xxiii ; Scheifner, p. 135.

de Nāgārjuna et d'Āryadeva ainsi que sur le Tantra. A part son commentaire sur le Madhyamakśāstra (voir notre section Nāgārjuna I, *b*) ses œuvres ne semblent pas avoir été conservées[1], pas plus dans la langue originale que dans des traductions.

BHĀVAVIVEKA (vers 500-550 après J.-C.)

Bhāvaviveka, Bhavya ou Nirāloka[2] est le fondateur de l'école Svātantrika, et naquit dans le Sud[3], d'une famille de kṣatriyas. Il étudia la philosophie Mādhyamika selon Nāgārjuna sous Saṃgharakṣita, et lorsqu'il prit connaissance des œuvres de Buddhapālita, il écrivit un commentaire sur le Madhyamakaśāstra, réfutant les vues de son prédécesseur. Tārānātha dit qu'ils étaient tous deux élèves de Nāgārjuna ainsi que de Saṃgharakṣita, et que l'école fondée par Bhavya avait été plus populaire que l'autre. J'ai donné, d'autre part, les raisons pour lesquelles je suis d'une opinion différente. Toutefois, je suis d'accord avec Tārānātha lorsqu'il dit que la différence entre l'enseignement de Nāgārjuna et celui d'Asaṅga devint marquée à partir de cette époque ; ce fait explique également l'œuvre de Ravigupta qui essaya de démontrer que ces deux écoles avaient des vues philosophiques essentiellement identiques. De ces œuvres, le Prajñāpradīpa, commentaire sur le Madhyamakaśāstra, est mentionné plus haut (Nāgārjuna, 1, *c*.). Dans cet ouvrage, Bhavya essaie de maintenir la thèse Mādhyamika, non pas par la méthode *reductio ad absurdum* de Buddhapālita, mais par un raisonnement indépendant, tentative certes audacieuse qui contribua largement au développement de la pensée philosophique.

Le Madhyamakaratnapradīpa[4] de Bhavya est une œuvre

1. HPS, p. 480, pourtant, cite une stance attribuée à cet auteur.
2. Voir Cordier, III, p. 299, sous MRatnapradīpa.
3. Tārānātha, XXIII ; Schiefner, p. 136 et suiv.
4. Mdo, XVIII, 9 ; Cordier, III, p. 299.

indépendante sur le système Mādhyamika, écrite d'après l'enseignement de Nāgārjuna, comme nous le dit l'auteur, c'est-à-dire comme ce dernier l'interpréta. L'original, en sanscrit, semble s'être perdu, et le livre n'est conservé que dans sa traduction tibétaine.

La Madhyamakahṛdayakārikā de Bhavya est une œuvre indépendante et fit époque dans l'histoire de l'école. Dans ce livre, l'auteur codifie les principes essentiels de son école du point de vue Svātantrika ; il les explique ensuite dans son propre commentaire sur l'ouvrage ci-dessus, la Tarkajjvālā, le flambeau du raisonnement. Candrakīrti fait souvent allusion au grand penchant que Bhavya avait pour l'anumāna[1], et et mentionne de sa part une citation erronée de Buddhapālita[2]. Mais il va sans dire que Bhavya a une grande valeur comme logicien. Il est déplorable que le texte et le commentaire aient été tous deux perdus dans la langue originale ; il sont toutefois conservés dans leurs versions tibétaines[3] et leur étude contribue largement à notre connaissance de l'école.

Les Madhyamakapratītyasamutpāda[4] et Madhyamakārthasaṃgraha par Bhavya sont deux prakaraṇas, d'importance moindre, écrits pour imiter des œuvres du même genre composées par Nāgārjuna.

CANDRAKĪRTI (vers 600-650 après J.-C.)

Selon les récits tibétains[5], Buddhapālita naquit à nouveau sous le nom de Candrakīrti afin de réfuter les attaques que Bhavya dirigea contre lui. Selon Tārānātha[6], Candrakīrti naquit dans le Sud à Samanta. Il fit preuve d'une grande

1. MV, p. 16 (priyānumānatām) ; MV, p. 25 (tarkamātrātikauśalam āviścikīrṣyā).
2. MV, p. 8 (anuvādakauśalam).
3. Mdo, XIX, 1-2 ; Cordier, III, p. 299-300.
4. Mdo, XIX, 3-4 ; Cordier, III, p. 300.
5. Tārānātha, XXIII ; Schiefner, p. 137.
6. Tārānātha, XXIV ; Schiefner, p. 147 et suiv.

intelligence dès sa plus tendre enfance, entra dans les Saints Ordres, étudia les Piṭakas en entier, et, par Kamalabuddhi, élève de Buddhapālita et de Bhavya, fit une étude des œuvres de Nāgārjuna. Après l'achèvement de ses études, il devint paṇḍita à Nālandā et écrivit de nombreux ouvrages sur la philosophie Mādhyamika. Il fut un rival de Candragomin (Yogācāra), ce que Tārānātha[1] explique avec faits à l'appui. Il est dit que ce dernier dépassa Candrakīrti et devint le chef de Nālandā. Ainsi la comtemporanéité des deux est hors de doute et il semble que Candrakīrti était un peu plus âgé que Candragomin. Le Professeur Poussin place la carrière de Candragomin[2] dans les trois premiers quarts du septième siècle.

Les commentaires de Candrakīrti sur le Madhyamakaśāstra, Yuktiṣaṣṭikā et Śūnyatāsaptati, ont été mentionnés plus haut (section Nāgārjuna, 1, 2, 3) ; celui du Catuḥśataka sera mentionné dans notre section sur Āryadeva. Ses Prasannapadā et Catuḥśatakaṭīkā montrent clairement sa maîtrise du sujet et du style, et, à cet égard, le Prasannapadā est l'un des plus grands commentaires de la littérature sanscrite.

Mais le plus important de ses ouvrages est le Madhyamakāvatāra ainsi que le Bhāṣya qu'il écrivit lui-même sur ce livre. Il le composa avant sa Prasannapadā, où il déclare[3] constamment avoir traité le sujet en détail dans son Madhyamakāvatāra. Quelques stances de l'original sont citées dans les commentaires, mais l'ouvrage complet ne semble avoir été conservé que dans sa version tibétaine, éditée par le Professeur Poussin dans la Bibliotheca Buddhica IX, 1912. On peut en trouver une traduction française (incomplète) dans le Muséon, 1907, 1910-11. Il existe un vaste commentaire[4] sur le Madhyamakāvatāra, la Ṭīkā, par Jayānanda de Kāśmīra, l'auteur d'un petit prakaraṇa du nom de Tarkamudgarakārikā[5]. Tārānātha ne mentionne pas du tout

1. Tārānātha, XXIV ; Scheifner, p. 149 et suiv.
2. La date de Candragomin, *Muséon*, 1903.
3. MV, pp. 2, 41, 54, etc.
4. Mdo, XXV, 1 ; Cordier, III, p. 305.
5. Mdo, XXIV, 6 ; Cordier, III, p. 305.

Jayānanda, et le fait que lui-même avec l'aide des Lamas, a traduit cette œuvre en tibétain semble bien démontrer que c'est un écrivain relativement récent, probablement du dixième siècle après J.-C. Le sanscrit original de ce commentaire semble avoir été perdu et l'œuvre n'existe plus que dans sa traduction tibétaine.

Le Madhyamakaprajñāvatāra[1] et le Pañcaskandha sont deux prakaraṇas de Candrakīrti, moins importants, conservés seulement, l'un et l'autre, dans leurs versions tibétaines.

ŚANTIDEVA (vers 675-700 après J.-C.)

D'après Tārānātha[2], Śāntideva, fils de roi, naquît à Saurāṣṭra. Dans son enfance, Mañjuśrī lui apparut en rêve et le plaça sur son propre trône, à ses côtés. L'enfant, n'aimant guère le trône de son père, s'enfuit dans la forêt et entra dans les Saints Ordres. Tārānātha dit également que Śāntideva fut élève de Jayadeva[3], le successeur du fameux Dharmapāla à Nālandā. Bendall[4] déclare que Śāntideva représente un stage avancé du Bouddhisme, mais avec de très légères allusions au tantrisme. Tārānātha cite le Śikṣāsamuccaya et le Sūtrasamuccaya comme œuvres de Śāntideva, mais, comme nous l'avons exposé plus haut, la paternité de ce dernier ouvrage est attribuée à Nāgārjuna dans le Tanjur. Il est cependant probable que, par Śikṣāsamuccaya Tārānātha veut dire le Texte des Kārikās, et par Sūtrasamuccaya, le commentaire, ou ce que nous connaissons sous le nom de Śikṣāsamuccaya ; car, en vérité, ce dernier n'est pas autre chose qu'un assemblage d'extraits des Sūtras avec quelques mots de l'auteur, à titre d'introduction.

1. La Śikṣāsamuccayakārikā de Śāntideva est un petit traité en vingt-sept stances en anuṣṭubh, donnant les points

1. Mdo, XXIII, 5 ; XXIV, 3 ; Cordier, III, p. 304.
2. Tārānātha, xxiv ; Scheifner, p. 163 et suiv.
3. Scheifner, p. 162.
4. *Introduction to Śikṣās*, V-VI.

principaux de l'enseignement du Bouddha en éthique et en métaphysique. Le texte original, composé en sanscrit, accompagné de ses versions tibétaine et anglaise, est publié par C. Bendall, dans son Introduction au Śikṣāsamuccaya, pp. XXXIX-XLVII.

2. Le Śikṣāsamuccaya est un commentaire de l'auteur sur les Kārikās ci-dessus, avec de nombreux extraits des Mahāyānasūtras ; on peut s'en procurer l'original dans une excellente édition de C. Bendall (Bibliotheca Buddhica, I, 1902). Cette œuvre a été traduite en anglais par l'éditeur et W. H. D. Rouse (Śāntideva, Śikṣāsamuccaya, a Compendium of Buddhist Doctrine, Chiefly from the early Mahāyānasūtras, Indian Textes series, London, 1922).

Il existe deux traités[1], composés à une date beaucoup plus récente, donnant les points principaux de l'ouvrage ci-dessus : le premier, par Suvarṇadvīparāja Dharmapāla, appelé l'Abhisamaya ; le second, la Śikṣākusumamañjari de Vairocanarakṣita de Vikramaśilā. Tous deux ne sont conservés que dans leurs versions tibétaines.

3. Le Bodhicaryāvatāra de Śāntideva est l'œuvre la plus originale. C'est un livre indépendant, dans lequel l'auteur traite habilement du Bouddhisme sous deux aspects : éthique et métaphysique. Le Madhyamakāvatāra et le Bodhicaryāvatāra nous donnent une idée vraiment correcte des conceptions de l'école Prāsaṅgika. On peut se procurer ce livre dans le sanscrit original : 1° publié par I. P. Minayeff[2] dans Zapiski, IV, 1889 ; 2° par Haraprasāda Shāstrī dans le Journal of the Buddhist Text Society, Calcutta, I, 1894 ; 3° le neuvième chapitre avec la Pañjikā en caractères romains par le Professeur Poussin dans son « Bouddhisme » Études et Matériaux : Bruxelles, Académie, 1898 ; 4° l'ouvrage complet avec la Pañjikā de Prajñākaramati par le même auteur, dans la Bibliotheca Indica, Calcutta, 1902 et suiv. Le professeur Pous-

1. Mdo, XXXI, 4-5 ; Cordier, III, p. 325-326.

2. Dans l'édition de Minayeff et de BTS, il y a dix chapitres ; mais l'authenticité du dixième est douteuse.

sin a également traduit ce livre en français : Bodhicaryāvatāra, Introduction à la pratique des futurs Bouddhas, Poème de Sāntideva, Paris, 1907 ; une nouvelle traduction française, intitulée : La Marche à la Lumière, par L. Finot, est parue en 1920 (Bossard, Paris), et Dr Barnett en a donné un résumé en anglais : « The Path of Light » (Wisdom of the East, London 1909). La version tibétaine se trouve dans le Tanjur ; ce livre semble également avoir été traduit en chinois, car Nanjio 1354 est, selon le compilateur, la traduction d'une des plus belles productions du Bouddhisme en décadence (?) (Voir Poussin, « Une version chinoise[1] du BC »).

Tout autour de ce livre qui fit époque, se sont amassés une foule de commentaires et d'extraits dont voici la liste :

1. La Pañjikā de Prajñākaramati, qui existe dans le sanscrit original et est publiée dans la Bibliotheca Indica. Voir plus haut.

2. La Tātparyapañjikā[2] Viśeṣadyotanī, par Vibhūticandra. Quelques fragments de cet ouvrage sont conservés dans le sanscrit original, et Poussin y fait allusion sous le nom de Ṭippaṇī ; on les trouvera dans Bendall Col. Cambridge. La version tibétaine figure dans le Tanjur.

3. La Vivṛtipañjikā, d'un auteur anonyme, est conservé seulement dans sa version tibétaine.

4. Le Saṃskāra par Śubhadeva ; conservé en tibétain seulement.

5. Le Duravabodhapadanirṇaya par Kṛṣṇapāda, ou Kālapāda ; conservé en tibétain seulement.

6. La Pañjikā de Vairocanarakṣita de Vikramaśīlā conservée seulement dans sa version tibétaine.

7. La Prajñāpariccheda Pañjikā, commentaire du neuvième chapitre seulement, par un auteur inconnu, probablement Dānaśīla ; elle n'est conservée qu'en tibétain.

8. La Vivṛti sur les neuvième et dixième chapitres seulement, par un auteur inconnu ; n'est conservée qu'en tibétain.

1. *Muséon*, 1903.
2. Voir Mdo, XXVI-XXVII ; Cordier, III, p. 306-310.

9. Le Ṣaṭtriṃśatpiṇḍārtha, résumé en trente-six stances par Dharmapāla, composé par lui à la requête de ses élèves Kamalarakṣita et Dīpaṃkara ; n'est conservée qu'en tibétain.

10. Le Piṇḍārtha de l'auteur ci-dessus ; en tibétain seulement.

11. Le Sūtrīkṛtāvavāda par Dīpaṃkarajñāna, conservé seulement en tibétain.

On peut remarquer en passant, que, de cette abondance de commentaires, la Pañjikā de Prajñākaramati est le seul qui existe en entier et qui soit de réelle valeur. L'auteur renforce ses explications de l'original en puisant fréquemment dans les extraits rassemblés dans le Śikṣāsamuccaya, et il semble bien avoir suivi avec une parfaite fidélité les intentions de l'auteur.

Après Śāntideva, il paraît y avoir eu un arrêt d'une cinquantaine d'années dans l'activité littéraire des Mādhyamikas. Car je ne trouve aucun auteur dont les œuvres aient été conservées dans le Tanjur. Jñānagarbha[1] qui semble avoir vécu vers la première moitié du huitième siècle, naquit, selon Tārānātha, à Odiviśa ; il fut un élève de Śrīgupta et devint un grand paṇḍita. Il fut le disciple de Bhavya. Le Tanjur ne renferme que les titres de ses deux ouvages, le Satyadvayavibhaṅga et son commentaire, intitulé le Satyadvayaviniścaya. Il existe toutefois un autre commentaire sur l'œuvre ci-dessus du nom de Pañjikā, par Śāntirakṣita[2], fait qui permet de déterminer sa date.

ŚANTIRAKṢITA (vers 750-800 après J.-C.)

Durant la seconde moitié du huitième siècle apparaît un groupe[3] de savants Mādhyamikas, qui étaient Svātantrikas et disciples de Bhavya. Nous avons parlé plus haut d'Ava-

1. Tārānātha, XXVII ; Schiefner, p. 198.
2. Tārānātha, XXIX ; Schiefner, p. 213 ; Mdo, XXVIII, 1-3 ; Cordier, III, p. 310.
3. Tārānātha, XXVIII ; Schiefner, p. 204.

lokitavrata et de son commentaire sur le Prajñāpradīpa ; quant à Buddhajñānapāla, nous n'avons aucun document littéraire en faisant mention. Śāntirakṣita fut un grand savant[1] appartenant à ce groupe, un paṇḍita aux vues indépendantes. Il est le fondateur de l'école Svātantrika-Yogācāra et écrivit un livre qui fit alors époque, la Madhyamakālaṃkārakārikā, et son commentaire[2]. La Madhyamakālaṃkārakārikā est un très petit texte de quatre-vingt-dix-sept stances anuṣṭubh, concernant exclusivement la métaphysique de l'école Svātantrika-Yogācāra. Il importe de remarquer que l'auteur n'aborde pas du tout les problèmes des sciences éthiques et les stages préparatoires à la prajñā, comme le firent ses prédécesseurs : Bhāvaviveka et Candrakīrti, dans le Madhyamakahṛdaya et le Madhyamakāvatāra. La première stance de l'ouvrage est citée par Prajñākaramati dans BCP, page 358. Il existe deux commentaires[3] sur cette œuvre : l'un, la Pañjikā, par son élève Kamalaśīla, et l'autre, la Vṛtti, par Ratnākaraśānti (vers 850 après J.-C.) qui fut également un contemporain de Prajñākaramati, l'auteur de la Bodhicaryāvatārapañjikā. Kamalaśīla (vers 800-825 après J.-C.) composa trois traités sur l'école : le Madhyamakāloka, le Tattvāloka et la Sarvadharmābhāvasiddhi[4]. Tous ces ouvrages, à part la Pañjikā, semblent perdus dans l'original sanscrit, et conservés seulement dans leurs versions tibétaines. Les recherches que le Gouvernement de Baroda a faites afin de retrouver des manuscrits en Gujarat ont donné des résultats inattendus en ce qui concerne nos auteurs. Le Tattvasaṃgraha[5] de Śāntirakṣita et son commentaire intitulé : Pañjikā, par son élève Kamalaśīla, nous donnent une autre œuvre de ces auteurs, nullement mentionnée dans les catalogues tibétains. L'ouvrage est actuellement sous presse et paraîtra dans la Gaekwar Oriental series.

1. Tārānātha, XXIX ; Scheifner, p. 212.
2. Mdo, XXVIII, 4-5 ; Cordier, III, p. 311.
3. Mdo, XXVIII, 6 ; XXXI, 3 ; Cordier, III, pp. 311, 389.
4. Mdo, XXVIII, 7-9 ; Cordier, III, p. 389.
5. BCP cite plusieurs stances de cet ouvrage, p. 453 et suiv.

La période qui suivit n'est pas caractérisée par la production d'ouvrages d'une certaine valeur ou vraiment intéressants. Vidyākaraprabha et Dīpaṃkarajñāna[1] ont composé quelques œuvres, mais ces dernières ne contribuèrent à aucun nouveau développement de la philosophie ; d'ailleurs, comme ce sont des ouvrages très récents ils ne nous intéressent pas ici.

Pour conclure, je voudrais faire remarquer au lecteur que, tandis que nous possédons un grand nombre d'ouvrages dans la langue originale sur le système Prāsaṅgika, nous n'en avons pas un seul, sauf le Tattvasaṃgraha et son commentaire, sur l'autre branche des Mādhyamikas, et, jusqu'à présent, aucun savant ne s'est encore consacré à l'étude de l'école Svātantrika, qui, selon moi, a contribué plus que l'autre au développement de la pensée bouddhique. Pour comprendre à fond les principes d'une école, nous devrions étudier non pas les commentaires sur les textes anciens, — ou du moins, nous ne devrions pas nous appesantir sur cette étude, — mais seulement les ouvrages que les constructeurs de systèmes ont écrits en toute indépendance et, c'est en partant de ce point de vue que je me propose de consacrer plus tard mes études au Madhyamakahṛdaya de Bhavya et au Madhyamakālaṃkāra de Śāntirakṣita.

4. — LA VIE D'ĀRYADEVA ET SES ŒUVRES.

Āryadeva n'est connu par son nom propre que chez les auteurs sanscrits et chez les Tibétains. Les Chinois l'appellent Bodhisattva Deva (T'i-p'o) ou bien Kāṇadeva, Deva le borgne (Kia-na-t'i-p'o) et ce dernier nom est confirmé par Kūmārajīva. Le traducteur du « Sūtra sur la cause de la transmission du Dharmapiṭaka » (Nanjo n° 1340) n'emploie que le nom Kāṇadeva. Il est surnommé, d'après Grünwedel, Nīlanetra, aux yeux

1. Mdo, XXIX, 4, 9, etc. ; Cordier, III, p. 313.

noirs, à cause de deux taches foncées sur les joues[1]. Karṇaripa (Karṇarūpa ?)[2] est mentionné comme son nom secret que l'on dit avoir été employé par les adeptes de l'école mystique.

Les documents originaux sur la vie d'Āryadeva ne sont pas nombreux, et ceux qui ont la prétention d'être biographiques ne nous donnent que très peu de renseignements. Il y a une histoire d'Āryadeva traduite en chinois par Kumārajīva (Nanjio n° 1462) en 405 après J.-C., bien qu'il ait quitté l'Inde en 383 après J.-C.[3]. Il en a une autre, également traduite en chinois par Ki-kia-ye, en 472 après J.-C. et renfermée dans les vies des patriarches, c'est-à-dire, dans le Sūtra sur la cause de la transmission du Dharmapiṭaka (Nanjio, n° 1340). Candrakīrti mentionne l'origine royale d'Āryadeva à la fin de son commentaire du Catuḥśataka (Tanjur, Mdo-ḥgrel XXIV, 273*b* de l'édition rouge). Hiuen Tsang et I-Tsing nous ont fourni quelques contes sur Āryadeva. Tārānātha, dans son ouvrage sur l'histoire du Bouddhisme, a consacré un demi-chapitre (XVII) à ce sujet ; et Wassiljew, Takakusu et Grünwedel ont fondé leurs notes sur les documents mentionnés plus haut.

Toutes les données sont d'accord pour affirmer qu'Āryadeva était originaire du Sud. Candrakīrti et les Tibétains affirment pourtant qu'il était originaire du Siṃhaladvīpa, c'est-à-dire, Ceylon. Il était issu de source brahmanique, nous disent les autorités chinoises ; Candrakīrti, au contraire, dit qu'il était le fils du roi de Siṃhaladvīpa, nommé Pañcaśṛṅga, d'après Tārānātha. Selon les autres Tibétains, d'après Tārānātha, il naquit d'une manière surnaturelle d'un lotus dans le parc du roi de Siṃhaladvīpa, qui l'adopta comme son fils. Le prince Āryadeva montrait de la bonté aux religieux bouddhiques.

D'après les documents tibétains, Āryadeva fut admis au

1. Grünwedel, p. 37.
2. Grünwedel, p. 37 ; Tārānātha, XVII ; Schiefner, p. 83, et note.
3. Takakusu, p. LIX.

Saṃgha par le paṇḍita Hemadeva. Il apprit par cœur les trois Piṭakas et entreprenant son pèlerinage vers le Jambudvīpa (Inde), visita les temples et les caityas. C'est au cours de ce pèlerinage qu'il rencontra Nāgārjuna, devint son disciple et obtint les siddhis. Les traducteurs tibétains du Catuḥśataka, Sūkṣmajana et ñi ma grags (Sūryakīrti) l'appellent fils spirituel de Nāgārjuna. D'après Kumārajīva et Ki-Kia-ye, il se retira dans un bois où il écrivit le Śataśāstra, en vingt chapitres, et les quatre centaines (Catuḥśataka). D'après Grünwedel, il composa son œuvre principale à Prayāga. Le roi-magicien Śūravajra fut un de ses maîtres, le célèbre Dharmatrāta ou Dharmātala de Gandhāra, que l'on compte parfois parmi les sthaviras, fut son disciple principal[1]. D'après Ki-Kia-ye, la loi bouddhique fut transmise à Rāhulabhadra au temps de la mort d'Āryadeva. Les Bouddhistes de Nālandā, ne pouvant vaincre les hérétiques, appelèrent Āryadeva à leur secours. Il resta quelque temps à Nālandā, mais retourna dans le Sud où il rencontra, chez Nāgārjuna, Nāgāhvaya, autrement dit : Tathāgatabhadra.

Selon le système chronologique que j'ai adopté comme base provisoire de mon travail, Āryadeva me semble avoir vécu environ entre 200 et 225 après J.-C. Sa vie a été traduite en chinois par Kumārajīva en 405 après J.-C., mais ce dernier avait quitté l'Inde en 383 après J.-C. En tenant compte du fait qu'Āryadeva était devenu saint (Bodhisattva) pour son biographe sanscrit quelques années déjà avant 383, et qu'il était le prédécesseur de Vasubandhu et d'Asaṅga, son époque remonte à la première moitié du troisième siècle. Pourtant, si nous acceptons le Cittaviśuddhiprakaraṇa comme un ouvrage authentique d'Āryadeva (ce dont je doute), il faudrait le situer dans la deuxième moitié du même siècle, l'année 200 après J.-C. ne servant que de terminus ad quo. Cet ouvrage en effet mentionne les vāras (noms de jours) et les rāśis (les signes de zodiaque) qui, étant originaires de Grèce dans la seconde moitié du deuxième siècle, ne peuvent avoir été connus des

1. Grünwedel, p. 37.

Hindous que très tard ; par conséquent, les ouvrages qui les mentionnent ne peuvent remonter à une époque antérieure à 250 après J.-C.[1]. En tout cas, l'époque d'Āryadeva doit être placée au troisième siècle au plus tard, et non au quatrième comme le fait S. C. Vidyābhūṣaṇa (Proceedings & Transactions of the First Oriental Conference, Poona, 1922, vol. II, p. 126.)

Le seul ouvrage dont la paternité peut être attribuée avec certitude à Āryadeva, est le Catuḥśataka, ou plutôt Bodhisattvayogācāracatuḥśataka, un ouvrage en quatre cents stances anuṣṭubh. Le titre de l'ouvrage aussi bien que sa paternité et le nombre de stances sont attestés par les références fréquentes dans la Prasannapadā de Candrakīrti, dans la vie d'Āryadeva traduite par Kumārajīva, et dans l'histoire du Bouddhisme par Tārānātha. Malheureusement, l'ouvrage entier n'existe pas dans l'original sanscrit, mais seulement dans la version tibétaine. M. de la Vallée Poussin a recueilli toutes les citations connues à cette époque, tirées de cet ouvrage par Candrakīrti (Muséon, 1900, p. 236-240). Grâce aux découvertes de M. Haraprasāda Shāstrī, nous avons maintenant quelques nouveaux fragments du texte avec le commentaire de Candrakīrti (Memoirs of the Asiatic Society of Bengal, III, pp. 449-514, Calcutta, 1914). Les huit derniers chapitres et, par conséquent, les deux cents dernières stances nous sont aussi conservés dans la version chinoise du Hiuen Tsang (Nanjio n° 1189). M. Nanjio a désigné cet ouvrage du nom de Śataśāstravaipulya (Mahaśataśāstra ?) et ce titre malencontreux est responsable de l'erreur commise par M. R. Kimura lorsqu'il avisa M. Haraprasāda Shāstrī que la version chinoise du Śataśāstravaipulya n'avait aucun rapport avec les fragments du Catuḥśataka[2]. M. Przyluski a lu cet ouvrage avec moi mot à mot, et nous avons trouvé la correspondance aussi complète que possible. Nanjio n° 1198 nous conserve

1. ZDMG, XXX, p. 304 et suiv. ; c'est M. Jacobi qui a attiré mon attention à ces références, et, à qui mes remerciements sont dûs.

2. Voir HPS, p. 450.

un commentaire de Dharmapāla également sur les huit chapitres de cet ouvrage, traduit par Hiuen Tsang. Ce commentaire me semble complet en soi ; il commence avec les Maṅgalaślokas, ce qui nous indique que Dharmapāla n'a commenté que ces huit derniers chapitres. C'est, je pense, à cause de ce fait, et sous l'influence de Dharmapāla, que Hiuen Tsang n'a pas traduit les huit premiers. Il est intéressant de noter à ce propos que, de même que le Madhyamakaśāstra a été commenté par les Yogācāras aussi bien que par les Mādhyamikas, de même le Catuḥśataka a été commenté par Dharmapāla (Yogācāra) et par Candrakīrti (Mādhyamika).

C'est également Haraprasāda Shāstrī qui a découvert un autre ouvrage attribué par le colophon à Āryadeva[1] et nommé par le scribe Cittaviśuddhi ; il fut publié dans le JASB, 1898, pp. 175-184. Le titre est aussi confirmé par la mention qu'en fait le Subhāṣitasaṃgraha (Muséon, 1904, II, pp. 13-16). Ce traité sur la purification complète de l'esprit en 130 stances anuṣṭubh décrit les moyens de la purification. Le Bouddha énonce que l'on obtient le nirvāṇa en admettant la non-existence en soi de la substance et de ses attributs (dharmanairātmya et pudgalanairātmya), admission qui est l'œuvre de l'esprit. Prajñā (la science) est un des moyens de la purification, mais la pratique que l'auteur prêche occupe le domaine du tantrisme dégénéré. (Comparer les stances 29, 38, 100, 101, 112, 116, 121, etc.) Sa métaphysique se résume en ce qui suit : « (65) On dit que l'attachement, l'aversion, l'ignorance, la jalousie et le désir ardent (tṛṣṇa) sont la source du péché ; le bain (des rivières sacrées) ne peut pas les écarter (purifier). (66) Leur origine (dans la pensée) des êtres est l'attachement fixe du moi et du mien (ātmātmīyagraha) ; celui-ci a pour cause l'ignorance (avidyā) ; l'ignorance désigne la connaissance fausse. (67) De même que la connaissance (fausse) de l'argent sur la nacre est écartée si l'on observe (la nature vraie) de la nacre) ; de même, elle aussi (l'ignorance) disparaît complètement si l'on observe la non-substantialité. (68-69) De même que

1. Poussin, *Muséon*, 1900, p. 240.

la connaissance (fausse) du serpent à propos d'une corde est écartée si l'on observe (la nature vraie de) la corde ; et qu'on ne commettra jamais plus cette erreur dans cette vie ; de même la connaissance de la réalité du monde est écartée quand on obtient la science adamantine (vajrajñāna) et elle ne naîtra plus jamais, ainsi que la pousse dont la semence est brûlée. » M. de la Vallée Poussin croit que ce traité ne peut pas être attribué à Āryadeva, l'auteur du Catuḥśataka ; car celui-ci atteste une phase du tantrisme très dégénérée que nous ne trouvons pas dans les autres ouvrages de l'auteur. Je suis d'accord avec lui et pense que c'est un autre Āryadeva qui mentionne deux fois les vāras et rāśis (stances 72[b], 75[a]). Jusqu'à présent, nous n'avons pas trouvé de citations tirées de cet ouvrage chez les auteurs postérieurs sauf chez celui du Subhāṣitasaṃgraha. Encore faut-il admettre que l'identité de l'auteur de ces deux ouvrages reste douteuse.

D[r] F. W. Thomas a publié dans JRAS, 1918, pp. 267-310 une des deux versions tibétaines du Hastavālaprakaraṇa, les versions chinoises de Paramārtha et d'I-Tsing avec une traduction anglaise d'après la version tibétaine et une reconstruction conjecturale du texte en sancrit. Les traducteurs tibétains et chinois ne s'accordent pas sur la paternité de cet ouvrage ; les Tibétains l'attribuent à Āryadeva et les Chinois, parfois à Āryadeva, parfois à Dignāga. Il est probable que le texte peut être attribué à Āryadeva et le commentaire à Dignāga, comme le dit le Dr Thomas, bien que les Tibétains les attribuent l'un et l'autre à Āryadeva. Je crois avoir trouvé les traducteurs tibétains beaucoup plus près de la vérité que les traducteurs chinois dans plusieurs cas en ce qui concerne la paternité. Le texte ne consiste qu'en six stances anuṣṭubh (selon la seconde version tibétaine, Mdo, XVIII, 1, sept.). Il traite les problèmes usuels de l'école : « De même que la connaissance (conception) du serpent dans une corde est sans réalité quand on observe la corde, de même la conception de la corde serait sans réalité quand celle-ci se dissout en ses parties. Tous les objets, ainsi examinés, deviennent pareillement dépendants, et, par conséquent, tombent dans le do-

maine de la saṃvṛti, mais n'existent pas dans le paramārtha. Même le tout petit, aṇu, est hors de conception, est égal à non-entité, est une illusion. Ce qui est une illusion, n'a pas de réalité, et toutes choses étant dépendantes et illusoires, si on les examine correctement, le savant ne doit pas avoir peur du serpent : l'attachement, etc. On peut employer les moyens du monde pour examiner les objets du monde, mais si l'on désire se détacher de toutes les misères, on doit chercher la vérité absolue. »

De plus, il y a dans le Tanjur trois[1] autres ouvrages attribués à Āryadeva, à savoir : Skhalitapramathanayukti Hetusiddhi, Madhyamakabhramaghāta et Jñānasārasamuccaya et son commentaire par Bodhibhadra, conservés dans les versions tibétaines. Aucun d'eux ne me semble important.

M. Nanjio dans son catalogue du Tripiṭaka chinois dit qu'il y a neuf ouvrages attribués à Āryadeva, à savoir :

1° Prāṇamūlaśāstraṭīkā (n° 1179) traduit en 409 après J.-C.

2° Prajñāpradīpaśāstraṭīkā (commentaire) (n° 1185) traduit en 630-632 après J.-C.

3° Śataśāstra (en vingt chapitres), (n° 1188) traduit en 404 après J.-C.

4° Śataśāstravaipulya (n° 1189) traduit en 650 après J.-C.

5° Śataśāstravaipulya (commentaire de Dharmapāla) (n° 1198) traduit en 650 après J.-C.

6° Mahāpuruṣaśāstra (n° 1242) traduit entre 397-439 après J.-C.

7° Śatākṣaraśāstra (n° 1254) traduit entre 508-535 après J.-C.

8° Śāstra on the refutation of the principles of four principal heretical schools mentioned in Laṅkāvatāra (n° 1259) traduit entre 508-535 après J.-C.

9° Śāstra on the explanation of the nirvāṇa of twenty heretical Hīnayāna teachers mentioned in Laṅkāvatāra (n° 1260) traduit entre 508-535 après J.-C.

De ces ouvrages, les n°s 4 et 5 sont déjà envisagés plus haut ; la paternité du n° 3 est attribuée à Āryadeva par Kumārajīva

1. Mdo, XVIII, 2, 5, 6 ; Cordier, p. 297-298.

et par Ki-Kia-ye ; le n° 2 est une traduction du commentaire bien connu de Bhāvaviveka, et, par conséquent, sa paternité est incorrectement attribuée à Āryadeva ; le n° 7 est l'Akṣaraśataka attribué dans le Tanjur à Nāgārjuna[1] et, par conséquent, incorrectement attribué à Āryadeva par les traducteurs chinois. Je n'ai rien à dire sur les n°s 1, 6, 8 et 9.

5. — RECONSTRUCTION DU TEXTE.

Je présente ci-joint les neuf derniers chapitres du Catuḥśataka en sanscrit avec la version tibétaine. De ces 225 stances, j'en ai reconstitué 117 (imprimées en italique) d'après la version tibétaine. Il faut remarquer, — car je ne présente que les neuf derniers chapitres — que ce n'est pas sous l'influence du traducteur chinois, mais que j'ai seulement trouvé quelque profit à le connaître au commencement de mon travail. Il m'était possible de contrôler mon interprétation de la version tibétaine par rapport avec la version chinoise dans le cas des chapitres IX-XVI, et j'ai pensé que cette partie purement métaphysique devait être précédée par un chapitre qui constitue un lien entre l'éthique et la métaphysique bouddhiques. Le colophon du huitième chapitre se nomme le Pārikarmika, les accessoires, ce qui démontre que ce chapitre est indispensable à la compréhension de la métaphysique. Je compte toutefois publier les sept premiers chapitres très prochainement. Si mon entreprise est approuvée, j'aurai le courage de la poursuivre avec confiance et j'espère m'y perfectionner, ce qui importera lorsqu'il n'y aura aucune possibilité de contrôler mon interprétation de la version tibétaine. Même dans cette partie de mon travail, il y a des stances reconstruites que je donne sous toutes réserves.

Avant de commencer le travail de reconstruction, j'avais soigneusement préparé un vocabulaire des mots tibétains-sanscrits des stances accessibles dans l'original sanscrit. Prenant

1. Mdo, XVII, 12 et 13 ; Cordier, p. 293-294.

ce vocabulaire comme base, j'ai commencé la reconstruction du reste, conservant les mêmes mots et les mêmes phrases, à moins que le mètre ne m'obligeât à chercher des synonymes. J'ai aussi essayé de reconstituer le style de l'original. Je ne peux pas maintenir la thèse du Dr Thomas qui soutient que la versification d'Āryadeva est grossière ou imparfaite; nous avons dans ces neuf chapitres 108 stances accessibles sous leur forme originale, en sanscrit, et j'ose dire que pas une seule d'entre elles n'est grossière au point de vue du style, qui est beaucoup plus fin, vigoureux et plein de verve que celui de Nāgārjuna. On jugera si ma tentative est réussie à cet égard.

La version tibétaine que je présente se base sur quatre xylographes, deux du texte dans les éditions rouge et noire et deux du commentaire dans les mêmes éditions. Parfois, j'ai dû corriger légèrement la version, par exemple, *thob* en *thos* dans 199, *ni* en *yi* dans 366, d'après la version sanscrite. Le texte aussi bien que le commentaire de Candrakīrti ont été traduits en tibétain par le pandit Sūkṣmajana et Lama Sūryakīrti (ñi ma grags).

M. Haraprasāda Shāstrī dans son introduction à la Catuḥśatikā, c'est-à-dire, Catuḥśataka, dit : « Une comparaison avec la version tibétaine démontre le fait que la Catuḥśatikā originale ne contenait que 375 stances anuṣṭubh, qui avec les seize longs colophons compteraient 400 pour le copiste. C'est pourquoi elle s'appelle Catuḥśatikā. Ces 375 stances se divisent en seize chapitres ; la plupart d'entre eux contiennent 25 stances chacun. C'est dans quelques chapitres seulement que les stances sont moins de 25. » Mais, à ma grande surprise, je trouve, dans les deux éditions (noire et rouge), que le nombre de stances est 400, et que chaque chapitre contient 25 stances. (Comparer Poussin, JRAS, 1917, p. 129 et suiv.) Je donne ci-dessous un tableau de comparaison entre les stances connues de Haraprasāda Shāstrī, dans les citations ou dans les fragments du commentaire, et celles que j'ai reconstruites :

Tableau

Chapitre	Nombre de stances selon H. P. S.	Nombre de stances dans les fragments selon H. P. S.	Nombre de stances que j'ai reconstruites	Nombre de stances trouvées dans les citations (Commentaire, etc.)
VIII	24	18	5	2
IX	25	8	17	0
X	25	10	12 ½	2 ½
XI	14	7	18	0
XII	14	8	12 ½	4 ½
XIII	25	13	10	2
XIV	25	21	4	0
XV	25	8	15 ½	1 ½
XVI	25	2	22 ½	½
		95	117	13
		225		

La traduction que je présente n'a aucune prétention à être soit strictement philologique, soit strictement philosophique, mon seul but étant de donner une interprétation aussi exacte que possible, et, avant tout, compréhensible. Les commentaires servent pour mieux comprendre la traduction et la pensée philosophique. Le vocabulaire contient tous les mots, sauf les pronoms et les formes diverses du verbe « être », etc.

BODHISATTVAYOGĀCĀRA

CATUḤŚATAKAŚĀSTRAKĀRIKĀ

(Texte tibétain-sanscrit)

VIII

176

ji ltar mi mthun mi rnams la |
mdsaḥ ba yun riṅ mi gnas pa ||
de bshin kun la skyon śes la |
ḥdod chags yun riṅ mi gnas so ||

nareṣv ananurūpeṣu ciraṃ rāgo na tiṣṭhati |
evaṃ sarvatra doṣajñe ciraṃ rāgo na tiṣṭhati || 1 ||

176. Reconstruit d'après la version tibétaine ; mais le fragment du commentaire qui suit m'a beaucoup aidé : *sneho* vigataḥ ; *evaṃ doṣajñe sarvatra rāgo na tiṣṭhati*ti na kevalaṃ sarvadoṣadarśitvāc *ciraṃ* nāsti rāgaḥ. (HPS, p. 473).

177

la la de ñid la chags te |
la la de ñid la sdaṅ shiṅ ||
la la de ñid la rmoṅs pa |
de phyir ḥdod pa don med paḥo ||

tatraiva rajyate kaścit kaścit tatraiva duṣyati |
kaścit muhyati tatraiva tasmād rāgo nirarthakaḥ || 2 ||

177. HPS donne *kāyaḥ* au lieu de *rāgaḥ* ; mais le commentaire, la version tibétaine et le contexte confirment notre lecture.

178

rtog pa med par ḥdod chags la |
sogs la yod ñid yod min na ||
yaṅ dag don de rtog pa shes |
blo daṅ ldan pa su shig ḥdsin ||

vinā kalpanayāstitvaṃ rāgādīnāṃ na vidyate |
bhūtārthāḥ kalpanā ceti ko grahīṣyati buddhimān || 3 ||

179

ḥgaḥ laḥṅ gaṅ daṅ lhan cig du |
bciṅs pa shes bya yod min te ||
gshan daṅ lhan cig bciṅs pa la |
bral bar rigs pa ma yin no ||

kasyacit kenacit sārdhaṃ bandho nāma na yujyate |
pareṇa saha baddhasya viprayogo na yujyate || 4 ||

180

bsod nams chuṅ du chos ḥdi la |
the tchom za bar yaṅ mi ḥgyur ||
the tchom za ba tcam shig gis |
srid pa hrul bor byas par ḥgyur ||

asmin dharme'lpapuṇyasya saṃdeho'pi na jāyate |
bhavaḥ saṃdehamātreṇa jāyate jarjarīkṛtaḥ || 5 ||

181

chos gaṅ shig la thub pa yis |
thar baḥi bar du ḥphel pa ñid ||
gsuṅs der gaṅ la gus med pa |
de ni gsal bar blo ldan min ||

ā mokṣād yasya dharmasya vṛddhim evoktavān muniḥ |
tatra bhaktir na yasyāsti suvyaktaṃ buddhimān na saḥ ||

181. HPS donne *ātmā hy ādyasya* etc., qui est incompréhensible ; notre lecture est confirmée par la version tibétaine et le contexte.

182

bdag ni mya ṅan ḥdaḥ ḥgyur shes |
stoṅ min stoṅ ltar mthoṅ min te ||
log ltas mya ṅan mi ḥdaḥ bar |
de bshin gśegs pa rnams gsuṅ ṅo ||

nāśūnyaṃ śūnyavad dṛṣṭaṃ nirvāṇaṃ me bhavatv iti |
mithyādṛṣṭer na nirvāṇaṃ varṇayanti tathāgatāḥ. || 7 ||

182. Cité MA, p. 119, avec la lecture *stoṅ min*. La version tibétaine du texte porte *stoṅ ñid*, qui me semble être une faute du copiste. Je corrige notre texte tibétain d'après le sanscrit, la version tibétaine du commentaire, et aussi la version du MA. Le sens de notre version sanscrite est très clair ; avec deux négations nous aurons une affirmation forte : śūnyam eva śūnyavad dṛṣṭam.

183

gaṅ las ḥjig rten bstan byuṅ ba |
de las ḥjug pa gsuṅs pa ste ||
gaṅ las don dam bsñad ḥbyuṅ ba |
de las ldog pa gsuṅs paḥo ||

laukikī deśanā yatra pravṛttis tatra varṇyate |
paramārthakathā yatra nirvṛttis tatra varṇyate || 8 ||

184

kun yod ma yin ci bya shes |
khyod la ḥjigs pa skye ḥgyur graṅ ||
gal te bya ba yod na ni |
chos ḥdi zlog byed mi ḥgyur ro ||

kiṃ kariṣyāmy asat sarvam iti te jāyate bhayam |
vidyate yadi kartavyaṃ nāyaṃ dharmo nivartakaḥ || 9 ||

185

khyod la raṅ phyogs chags yod ciṅ |
gshaṅ gyi phyogs la mi dkaḥ ṅa ||
mya ṅan ḥdas par mi ḥgro ste |
gñis spyod shi bar yoṅs mi ḥgyur ||

svapakṣe vidyate rāgaḥ parpakṣas tu te'priyaḥ |
na gamiṣyasi nirvāṇaṃ na śivaṃ dvandvacāriṇaḥ || 10 ||

186

byed med mya ṅan ḥdaḥ ḥgyur shiṅ |
byed pas yaṅ srid ḥgyur te des ||
bsam bral med pas mya ṅan las |
ḥdas pa thob sla cig śos min ||

akurvāṇasya nirvāṇaṃ kurvāṇasya punar bhavaḥ |
niścintena sukhaṃ prāptuṃ nirvāṇaṃ tena netaraḥ || 11 ||

187

gaṅ la ḥdir skye yod min pa |
de la shi gus ga la yod ||
raṅ khyim las bshin srid pa ni |
ḥdi nas ḥbyuṅ baḥṅ bya bar dkaḥ ||

udvego yasya nāstīha bhaktis tasya kutaḥ śive |
nirgamaś ca bhavād asmāt svagṛhād iva duṣkaraḥ || 12 ||

188

la la sdug bsṅal zil mnan ciṅ |
ḥchi bar ḥdod pa dag snaṅ ste ||
de tche de dag gti mug phyir |
go ḥphaṅ dam par mi ḥgror zaṅ ||

duḥkhābhibhūtā dṛśyante kecin maraṇakāṅkṣiṇaḥ |
te tadā kevalaṃ mohān na gacchanti paraṃ padam || 13 ||

189

spyin pa dman pa la gsuṅs śiṅ |
ḥbriṅ la tchul khrims gsuṅs pa ste ||
mchog la shi ba gsuṅs gyur ba |
des na rtag tu mchog tu byos ||

hīnasya dānaṃ nirdiṣṭaṃ śīlaṃ madhyasya caiva hi |
śivam agryasya kathitaṃ tasmād agryaṃ sadā śrutam || 14 ||

189. Le fragment du commentaire sur le vers précédent indique le sujet de ce vers : — atrāha : — yady evaṃ sarvaparityāgena nirvāṇam evārthanīyam, tatprāptaye bhāvanākathaivāstu, tat kimarthaṃ bhagavatā dānaśīlakathe api vihite iti ; ucyate — trividho hi sattvadhātuḥ, hīnamadhyottamabhedāt, tadbhedārthaṃ bhagavato deśanāvaicitryam.

190

bsod nams min pa daṅ por zlog |
bar du bdag ni zlog pa daṅ ||
phyi nas lta ni kun bzlog pa |
gaṅ gis śes de mkhas pa yin ||

vāraṇaṃ prāg apuṇyasya madhye vāraṇam ātmanaḥ |
sarvasya vāraṇaṃ paścād yo jānīte sa buddhimān || 15 ||

190. Cité MV, p. 359.

191

dṅos po gcig gi lta bo yaṅ |
de ni kun gyi lta bor bśad ||
gcig gi stoṅ ñid gaṅ yin pa |
de ñid kun gyi stoṅ ñid do ||

bhāvasyaikasya yā dṛṣṭiḥ saiva sarvasya kathyate |
ekasya śūnyatā yāsti saiva sarvasya śūnyatā || 16 ||

192

chos chags de bshin gśegs rnams kyi |
mtho ris ḥdod pa rnams la gsuṅs ||
thar ba ḥdod rnams la de ñid |
slad gyur gshan du smros ciṅ gos ||

uktas Tathāgatair dharmānurāgaḥ svargakāṅkṣiṇām |
mumukṣūṇāṃ tathānyatra tattvam evopadiśyate || 17 ||

193

bsod nams ḥdod pas stoṅ pa ñid |
kun tche brjod par bya min te ||
gnas ma yin par spyar baḥi sman |
dug tu ḥgyur ba ma yin nam ||

sarvadā naiva vaktavyā puṇyakāmena śūnyatā |
ayogayuktaṃ bhaiṣajyaṃ garalaṃ jāyate na kim || 18 ||

194

ji ltar kla klo skad gshan gyis |
bzuṅ bar mi nus de bshin du ||
ḥjig rten pa yi ma gtogs par |
ḥjig rten bzuṅ bar nus ma yin ||
nānyayā bhāṣayā mlecchas śakyo grāhayituṃ yathā |
na laukikam ṛte lokaḥ śakyo grāhayituṃ tathā || 19 ||

194. La version tibétaine citée MA, p. 120 ; la version sanscrite MV, p. 370. Le fragment du commentaire contient la suite : bāladārakavat ; yathā bāladārako nānyayā bhāṣayā śakyate bodhayitum, tathā pṛthagjano lokaḥ, ata eva lokāvatāropāyatvāt...

195

yod daṅ med daṅ yod med daṅ |
gñis ka min shes kyaṅ bstan te ||
nad kyi dbaṅ gis thams cad kyaṅ |
sman shes bya bar ḥgyur min nam ||

sad asat sadasac ceti nobhayaṃ ceti kathyate |
nanu vyādhivaśāt pathyam auṣadhaṃ nāma jāyate || 20 ||

195. La version sanscrite citée MV, p. 372. Poussin ajoute : « Mss, *vaśāt pathyam* et le corrige en *sarvam*. Toutes les versions tibétaines portent *thams cad*, c'est-à-dire, *sarvam*. J'accepte pourtant *pathyam* comme la lecture correcte et originale, malgré les versions tibétaines. Car, les deux manuscrits sanscrits indépendants la confirment, et *pathyam* donne le sens le meilleur et le plus précis. Peut-être le traducteur tibétain voulut-il éviter la répétition du mot *sman*, qui veut dire *auṣadham* aussi bien que *pathyam*, et mit *thams cad*.

196

yaṅ dag mthoṅ na gnas mchog la |
cuṅ zad mthoṅ na bzad ḥgro ste ||
de phyir naṅ bdag bsam pa la |
mkhas pa rtag tu blo gros bskyed ||

samyag dṛṣṭe paraṃ sthānaṃ kiñcid dṛṣṭe śubhā gatiḥ |
tasmād adhyātmacintāyāṃ kāryā nityaṃ matir budhaiḥ ||21||

197

de ñid śes pas gal te ḥdir |
mya ṅan ḥdas pa ma thob kyaṅ ||
skye ba phyi mar ḥbad med par |
ṅes par thob ḥgyur las bshin no ||

iha yady api tattvajño nirvāṇaṃ nādhigacchati |
prāpnoty ayatnato'vaśyaṃ punarjanmani karmavat || 22 ||

197. La version tibétaine citée MA, p. 2, avec la lecture *gshan du*, au lieu de *phyi mar* de notre texte. La version sanscrite citée MV, p. 378.

198

bsam bshin pa ni bya ba na |
kun la grub pa śin tu dkon ||
ḥdi naḥṅ mya ṅan ḥdas med min |
spyor daṅ grol rnams rñed par dkaḥ ||

sarvakāryeṣu niṣpattiś cintyamānā sudurlabhā |
na ca nāstīha nirvāṇaṃ yuktā muktāś ca durlabhāḥ || 23 ||

199

lus la yon tan med thos nas |
ḥdod chags yun riṅ mi gnas te ||
lam de ñid kyis thams cad kyaṅ |
zad par ḥgyur ba ma yin nam ||

śrutvā śarīranairguṇyaṃ ciraṃ rāgo na tiṣṭhati |
prāptas tenaiva mārgeṇa sarvasyāpi nanu kṣayaḥ || 24 ||

199. HPS donne *kṣaṇam* au lieu de *ciram*. Je restitue *ciram* d'après le commentaire qui porte : yatheha *cira*kālam, et aussi d'après la version tibétaine. Je ne dis pas qu'il s'accorde mieux avec le sens.

200

ji ltar sa bon mthar mthoṅ shiṅ |
de la thog ma yod min ltar ||
de bshin rgyu ni ma tchad phyir |
skye baḥṅ ḥbyuṅ bar mi ḥgyur ro ||

rnal ḥbyor spyod pa bshi brgya pa las slob ma spyoṅ pa ste rab tu byed pa brgyad paḥo ||

yathā bījasya dṛṣṭo'nto na cādis tasya vidyate |
tathā kāraṇavaikalyāj janmano'pi na saṃbhavaḥ || 25 ||

200. La version sanscrite citée MV, p. 220.

yogācāre catuḥśatake pārikarmikaṃ nāma
prakaraṇam aṣṭamam || 8 ||

IX

201

thams cad ḥbras buḥi don skye ba |
des na rtag yod min deḥi phyir ||
thub pa ma gtogs ji ltaḥi dṅos |
de bshin gśegs pa yod ma yin ||

sarvaṃ kāryārtham utpannaṃ tena nityaṃ na vidyate |
tasmān munim ṛte nāsti yathābhāvas Tathāgataḥ || 1 ||

202

gaṅ shig gaṅ na nam du yaṅ |
ma brten par ni yod ñid med ||
des na nam yaṅ gaṅ shig du |
rtag pa ḥgaḥ yaṅ yod ma yin ||

apratītyāstitā nāsti kadācit kasyacit kvacit |
na kadācit kvacit kaścit vidyate tena śāśvataḥ || 2 ||

2 02. La version sanscrite citée MV, p. 397 et 505.

203

rgyu med par ni dṅos po med |
rgyu ldan rtag pa yod min pa ||
des na rgyu med las grub ni |
de ñid mkhyen pas grub min gsuṅs ||

na vinā hetunā bhāvo hetumān nāsti śāśvataḥ |
tenākāraṇataḥ siddhiḥ siddhir netyāha tattvavit || 3 ||

203. HPS donne pour la première quatrine la lecture *hīyate nityatvaṃ yasmāt*, tout à tort. J'ai trouvé celle-ci dans le commentaire p. 482, et la lecture est confirmée par la version tibétaine : — kathaṃ kṛtvā ? yasmāt *na vinā hetunā bhāvaḥ* ; bhāvaḥ svabhāvaḥ ātmeti paryāyāḥ ; sa vinā hetunā na saṃbhavati.

204

mi rtag byas par mthoṅ gyur nas |
ma byas gal te rtag na ni ||
byas la yod pa ñid mthoṅ nas |
rtag pa yod ñid min par ḥgyur ||

anityaṃ kṛtakaṃ dṛṣṭvā śāśvato'kṛtako yadi |
kṛtakasyāstitāṃ dṛṣṭvā nāstitaivāstu śāśvataḥ || 4 ||

204. HPS donne pour la quatrième quatrine la lecture *nāsti tenāstu*, qui est incompréhensible. Je restitue d'après la version tibétaine, et le contexte la confirme.

205

mkhaḥ la sogs rnams rtag go ces |
so soḥi skye bo dag gis rtogs ||
mkhas pa rnams kyis de dag la |
ḥjig rten pas kyaṅ doṇ mi mthoṅ ||

ākāśādīni kalpyante nityānīti pṛthagjanaiḥ |
laukikenāpi teṣv arthān na paśyanti vicakṣaṇāḥ || 5 ||

205. La version sanscrite citée MV, p. 505.

206

phyogs shes bya ba phyogs can ni |
kun la gnas pa ma yin te ||
deḥi phyir phyogs can la phyogs ni |
gshan yaṅ śin tu gsal bar yod ||

pradeśini na sarvasmin pradeśo nāma vartate |
tasmāt suvyaktam anyo'pi pradeśo'sti pradeśini || 6 ||

207

gaṅ shig yod na dṅos po la |
ḥjug daṅ ldog paḥṅ dmigs par ḥgyur ||
de ni gshan gyi dbaṅ gyur te |
des na ḥbras bur yaṅ ḥgyur ro ||

yasmin bhāve pravṛttiś ca nivṛttiś copalabhyate |
anyāyattaś ca so'py asti kāryaṃ tenaiva vidyate || 7 ||

208

ḥbras bu med par rgyu la ni |
rgyu ñid yod pa ma yin te ||
de yi phyir na rgyu rnams kun |
ḥbras bu ñid du thal bar ḥgyur ||

na kāryeṇa vinā hetor hetutvaṃ yena vidyate |
hetūnām eva sarveṣāṃ kāryatā tat prasajyate || 8 ||

208. Cité MA, p. 150.

209

rgyu ni rnam par ḥgyur ba na |
gshan gyi rgyu ru ḥgyur ba ste ||
gaṅ la rnam par ḥgyur yod pa |
de ni rtag ces byar yod min ||

hetuś ced vikṛto'nyasya kāraṇaṃ jāyate nanu |
vikāro yasya bhavati śāśvataḥ sa na yujyate || ||

210

rtag pa gaṅ gi rgyu yin paḥi |
dṅos med ma byuṅ ba las skye ||
raṅ ñid ḥbyuṅ bar gyur de la |
rgyu ni ldog par ḥgyur ba ste ||

śāsvataṃ kāraṇaṃ yasyābhāvo'bhāvād bhaviṣyati |
svata evodbhavas tasya hetuś caivaṃ nirarthakaḥ || 10 ||

211

dṅos po rtag pa las skyes pa |
ci lta bur na mi rtag ḥgyur ||
nam yaṅ rgyu daṅ ḥbras bu gñis |
mtchan ñid mi mthun mthoṅ ma yin ||

bhāvaḥ śāśvatato jātaḥ so'nityo jāyate katham |
vailakṣaṇyaṃ dvayor hetuphalayor naiva dṛśyate || 11 ||

212

gaṅ gi phyogs ḥgaḥ rgyu yin shiṅ |
phyogs ḥgaḥ rgyu ma yin des na ||
de ni sna tchogs ḥgyur na go |
sna tchogs rtag par ga la rigs ||

pradeśo yasya hetuḥ syād ahetur api kaścan |
bhinnatvād bhinnadeśatvaṃ nityatā yujyate katham || 12 ||

213

rgyu ni zlum po gaṅ yin pa |
de ni ḥbras bu la yod min ||
des na bdag ñid kun spyor ba |
rdul phran rnams la mi ḥthad do ||

vṛtto yo vidyate hetuḥ sa phalāya na kalpate |
aṇūnāṃ tena saṃyogaḥ svasmin naivopapadyate || 13 ||

214

rdul phran gcig gi gnas gaṅ yin |
de ni gshan gyi yaṅ mi ḥdod ||
de phyir rgyu daṅ ḥbras bu gñis |
bod tchod mñam par ḥdod ma yin ||

aṇor ekasya yat sthānaṃ tad evānyasya neṣyate |
ubhayor hetuphalayor yaugapadyaṃ na ceṣyate || 14 ||

215

gaṅ la śar gyi phyogs yod pa |
de la śar gyi cha yaṅ yod ||
gaṅ gi rdul la phyogs yod pa |
des na rdul rdul phran min bsñad ||

pūrvo yasya pradeśaḥ syāt pūrvāṃśas tasya vidyate |
aṇor yena pradeśaḥ syāt tenāṇur anaṇur bhavet || 15 ||

216

mdun gyis len cid rgyab kyis ni |
gtoṅ bar gyur na de dag gñis ||
gaṅ la yod pa ma yin pa |
de ni ḥgro bor yaṅ mi ḥgyur ||

pūrvagrāhe'paro dūraṃ gacched yadi, tayor dvayoḥ |
sattā kvāpi na vidyeta janmano'pi na saṃbhavaḥ || 16 ||

217

gaṅ la daṅ po yod min shiṅ |
gaṅ shig la dkyil yod min la ||
gaṅ la tha ma yod min pa |
mṅon med de ni gaṅ gis mthoṅ ||

yasyādir naiva bhavati madhyaṃ yasya na vidyate |
antaś ca yasya na bhavet kenāvyaktaḥ sa dṛśyate || 17 ||

218

ḥbras bu yi ni rgyu bśig pa |
des na rgyu ni rtag ma yin ||
yaṅ na gaṅ na rgyu yod pa |
de na ḥbras bu yod ma yin ||

hetor vināśaḥ kāryeṇa tena hetur na śāśvataḥ |
atha hetur bhavati yaḥ sa kāryaṃ naiva jāyate || 18 ||

219

thogs ldan dṅos po rtag pa ni |
gaṅ duḥṅ snaṅ pa ma yin te ||
des na nam yaṅ saṅs rgyas rnams |
rdul phran rtag pa ñid mi gsuṅs ||

saṃyogī śāśvato bhāvo yena dṛṣṭo na vidyate |
śāśvatatvam aṇos tena jātu buddhair na kathyate || 19 ||

220

ḥchiṅ daṅ bciṅs daṅ thabs las gshan |
thar ba gal te yod na ni ||
de la ci ḥṅ mi skye ste |
des na de thar shes mi brjod ||

baddhasya bandhanopāyād nirvāṇaṃ yadi bhidyate |
ajātaṃ tad atas tena nirvāṇaṃ iti nocyate || 20 ||

220. Ma version sanscrite ne m'a pas donné satisfaction complète. La version chinoise est aussi obscure.

221

mya ṅan ḥdas la phuṅ po rnams |
yod min gaṅ zag srid ma yin ||
gaṅ du mya ṅan ḥdas gyur ba |
ma mthoṅ der myaṅ ḥdas gaṅ shig ||

skandhā na santi nirvāṇe pudgalasya bhavo na ca |
yena dṛṣṭaṃ na nirvāṇaṃ nirvāṇaṃ tena kiṃ bhavet || 21 ||

221. Le sens est déterminé d'après la version chinoise.

222

srid daṅ bral la thar baḥi tche |
śes yod yon tan ci shig yod ||
śes med pa yi yod pa yaṅ |
gsal bar yod pa min de mtchuṅs ||

nirvāṇaṃ yad bhavābhāve tadā jñānena ko guṇaḥ |
ajñānasya hi yo bhāvaḥ sa vyaktaṃ nāstitāsamaḥ || 22 ||

223

thar ba bdag cig yod na ni |
śes yoṅs po na srid pa yod ||
de med na ni srid pa la |
bsam pa ḥṅ yod pa ma yin ||

ātmaiva yadi nirvāṇaṃ jñānaṃ pūrṇaṃ bhavo bhavet |
tadabhāve hi saṃsāre bhāvanāpi na vidyate || 23 ||

224

sdug bsṅal las thar mi rnams la |
gshan ni yod pa min par ṅes ||
de phyir rnam pa kun tuḥṅ bdag |
zad pa legs shes bya bar brjod ||

nareṣu duḥkhamukteṣu paro nāma na vidyate |
sarvathātmākṣayas tena śreyān ity abhidhīyate || 24 ||

225

ḥjig rten pa ḥdi ñid bla yi |
don dam rnam kun ma yin te ||
ḥjig rten pa la cuṅ zad yod |
dam paḥi don la yod ma yin ||

rnal ḥbyor spyod pa bshi brgya pa las dṅos po rtag pa dgag pa bsgom pa bstan pa ste rab tu byed pa dgu paḥo ||

varaṃ laukikam evedaṃ paramārtho na sarvathā |
laukike vidyate kiñcit paramārthe na vidyate || 25 ||

yogācāre catuḥśatake nityārthapratiṣedho nāma
navamaṃ prakaraṇam || 9 ||

X

226

gaṅ tche naṅ bdag bud med min |
skyes min ma niṅ ma yin pa ||
de tche mi śes ḥbaḥ shig las |
khyod bdag pho ḥo sñam du sems ||

antarātmā yadā na strī na pumān na napuṃsakam |
tadā kevalam ajñānād bhāvas te'haṃ pumān iti || 1 ||

227

gaṅ tche ḥbyuṅ ba thams cad la |
pho mo ma niṅ yod min pa ||
de tche ci ste de dag ñid |
brten nas pho mo ma niṅ yin ||

yadā sarveṣu bhūteṣu nāsti strīpuṃnapuṃsakam |
tadā kiṃ nāma tāny eva prāpya strīpuṃnapuṃsakam || 2 ||

228

khyod kyi bdag gaṅ ṅaḥi bdag min |
des de bdag min ma ṅes phyir ||
dṅos po mi rtag pa rnams la |
rtog pa skye bar ḥgyur min nam ||

yas tavātmā mamānātmā tenātmā niyamān na saḥ |
nanv anityeṣu bhāveṣu kalpanā nāma jāyate || 3 ||

228. La version sanscrite citée MV, p. 199.

229

skye daṅ skye bar skyes bu ni |
lus bshin rnam par ḥgyur bar ḥgyur ||
khyod kyi de la lus las gshan |
ñid daṅ rtag ñid mi rigs so ||

dehavad vikṛtiṃ yāti pumāñ janmani janmani |
dehāntenānyatā tasya nityatā ca na yujyate || 4 ||

230

ṙeg daṅ mi ldan dṅos po la |
bsgul ba shes bya mi skye ste ||
de phyir lus kyi gyo ba la |
srog ni byed pa por mi ḥgyur ||

asparśavatsu bhāveṣu ceṣṭā nāma na jāyate |
tasmāc charīraceṣṭāyā jīvaḥ kartā na jāyate || 5 ||

231

mi ḥtche ba daṅ bdag rtag pa |
ḥdi la rgyu ni ci yod sñam ||
rnam pa kun tu śiṅ srin las |
rdo rje bsruṅ byar mi ḥgyur ro ||

śāśvatasyāmarasyāsyātmano hetur hi ko mataḥ |
sarvathā kīṭakād vajrabhakṣaṇaṃ naiva jāyate || 6 ||

232

skye ba dran pa yod paḥi phyir |
gal te khyod kyi bdag rtag na ||
sṅon byas pa yi rma mthoṅ nas |
khyod kyi bdag go ces mi rtag ||

smṛtisaṃtānasiddhyartham ātmā nityo matas tava |
dṛṣṭvā bhāgyakṣayaṃ tasya so'nityaḥ kiṃ na te mataḥ || 7 ||

233

sems pa can daṅ ldan bdag kyaṅ |
gal te śes po ñid yin na ||
de yis sems pa can sems pa |
min shes skyes bu rtag mi ḥgyur ||

ātmanś cec caittavato jñātṛtvaṃ jāyate tadā |
nāsti cittaṃ ca caittaṃ ca pumān nityo na jāyate || 8 ||

234

bde ba la sogs daṅ ldan srog |
bde sogs bshin du sna tchogs mthoṅ ||
de phyir bde la sogs bshin te |
rtag pa ñid duḥṅ mi ruṅ ṅo ||

jīvaḥ sukhādimān dṛṣṭo vibhinnaḥ sa sukhādivat |
tasmāt sukhādivat tasya nityatāpi na yujyate || 9 ||

235

gal te śes pa yod rtag na |
byed pa log par ḥgyur ba ste ||
gal te me ni rtag ḥgyur na |
bud śiṅ gis don yod mi ḥgyur ||

karaṇaṃ jāyate mithyā caitanyaṃ śāśvataṃ yadi |
nityo yadi bhaved agnir indhanaṃ niṣprayojanam || 10 ||

235. La première partie citée dans le commentaire. Voir HPS, p. 488.

236

rdsas ni bya ba ji bshin du |
ḥjig paḥi bar du gyo ba med ||
des na skyes bu yod śes pa |
yod pa med ces byar mi rigs ||

ā vināśāc calaṃ nāma dravyaṃ nāsti kriyā yathā |
puruṣo'sti na caitanyam iti tena na yujyate || 11 ||

237

gshan du śes pa yod paḥi khams |
mthoṅ shiṅ gshan du śes yod de ||
lcags kyi shu ñid bshin deḥi phyir |
skyes bu rnam par ḥgyur bar ḥgyur ||

cetanādhātur anyatra dṛśyate'nyatra cetanā |
dravatvam iva lohasya vikṛtiṃ yāty ataḥ pumān || 12 ||

238

śes yod yid tcam shig la ste |
skyes bu nam mkhaḥ bshin du che ||
de phyir de yi ṅo bo na |
śes pa yod ñid min ltar mthoṅ ||

caitanyaṃ ca manomātre mahāñś cākāśavat pumān |
acaitanyaṃ tatas tasya svarūpam iva dṛśyate || 13 ||

239

gal te kun la bdag yod na |
gshan gyis de ces ṅar mi rtog ||
de ñid kyis na de ñid la |
sgrib ces bya bar mi ḥthad do ||

paras tasyeti kiṃ nāham ahaṃ sarvagato yadi |
tenaivāvaraṇaṃ nāma na tasyaivopapadyate || 14 ||

239. HPS donne la lecture *tava* au lieu de *tasya* de notre texte. Je l'ai restituée d'après la version tibétaine et le commentaire qui porte : kim iti *tasya tasmin* mama iva ahaṃkāro notpadyeta. HPS, p. 489.

240

gaṅ gi yon tan byed po daṅ |
rnam kun śes yod ma yin pa ||
de dag daṅ ni smyon pa la |
khyad par ci yaṅ yod ma yin ||

yeṣāṃ guṇānāṃ kartṛtvam acaitanyaṃ ca sarvaśaḥ |
teṣām unmattakānāṃ ca na kiñcid vidyate'ntaram || 15 ||

241

yon tan rnams kyi rnam kun tu |
khyim la sogs dag byed śes kyi ||
za ba rnam par mi śes pa |
ḥdi las mi rigs gshan ci yod ||

kartuṃ nāma vijānanti gṛhādīn sarvathā guṇāḥ |
bhoktuṃ ca na vijānanti kim ayuktam ataḥ param || 16 ||

242

bya ba daṅ ldan rtag pa med |
kun tu soṅ la bya ba med ||
bya ba med pa med daṅ mtchuṅs |
bdag med la khyod cis mi dkaḥ ||

kriyāvāñ śāśvato nāsti nāsti sarvagate kriyā |
niṣkriyo nāstitātulyo nairātmyaṃ kiṃ na te priyam || 17 ||

242. La version sanscrite citée MV, p. 116.

243

la lar kun tu soṅ bar mthoṅ |
la lar skyes bu lus tcam shig ||
la lar mthoṅ ste rdul tcam shig |
śes rab can gyis med par mthoṅ ||

sarvagaḥ kenacid dṛṣṭo dehamātras tu kenacit |
dṛṣṭo'ṇumātraḥ kenāpi prājñenāsan sa dṛśyate || 18 ||

243. La version tibétaine du texte (noire et rouge) porte dans le troisième vers du quatrain *skyes bu* au lieu de *mthoṅ ste* de notre texte. Je l'ai restituée d'après la version tibétaine du commentaire.

244

rtag la gnod pa ga la shig |
gnod med thar ba ga la yod ||
des na gaṅ gi bdag rtag pa |
de yi thar ba mi rigs so ||

nityasya kasyacid duḥkham aduḥkhasyāsti nirvṛtiḥ |
nityo yasya bhaved ātmā tasya mokṣo na yujyate || 19 ||

245

gal te bdag ces bya yod na |
bdag med sñam pa mi rigs śiṅ ||
de ñid rigs pa des pa las |
mya ṅan ḥdas gyur shes byaḥṅ brdsun ||

nūnam ātmā yadi bhaven nairātmyaṃ naiva bhāvyate |
suyuktito'pi nirvāṇaṃ vitathaṃ tasya jāyate || 20 ||

246

gal te grol ba med ñid na |
de ni sṅar yaṅ med pa ñid ||
mi ldan pa la gaṅ mthoṅ pa |
de ni raṅ bshin shes bar bśad ||

yadi nāsty eva nirvāṇam tatprāg api na vidyate |
dṛṣṭaṃ yan mānuṣe nāma sattvaṃ tasyaiva bhāṣyate || 21 ||

247

gal te mi rtag chad na ni |
da duṅ rtchba sogs ci ste yod ||
ḥdi ni gal te bden ḥgyur na |
su laḥṅ gti mug kyaṅ mi ḥgyur ||

ucchedo yady anityasya tṛṇādeḥ saṃbhavaḥ katham |
sad idaṃ cet tadā kasyāpy avidyaiva na jāyate || 22 ||

248

bdag ni yod par gyur naḥṅ gzugs |
gshan las ḥbyuṅ bar snaṅ gyur la ||
gshan las gnas par snaṅ gyur shiṅ |
gshan las rnam par ḥjig par snaṅ ||

sattāyām ātmano rūpam anyodbhūtaṃ hi dṛśyate |
dṛṣṭvaiva sthitim anyasya vināśo'nyasya dṛśyate || 23 ||

248. La version tibétaine du texte porte *ḥjigs pa snaṅ gyur snaṅ* au lieu de *rnam par ḥjig par snaṅ*. Je l'ai restituée d'après la version du mmentaire.

249

ji ltar sa bon byas pa las |
myu gu byas pa skye ḥgyur ba ||
de bshin mi rtag thams cad ni |
mi rtag dag las ḥbyuṅ bar ḥgyur ||

yathaiva kṛtakād bījād aṅkuraḥ kṛtako bhavet |
anityebhyas tathā sarvam anityaṃ kila jāyate || 24 ||

250

gaṅ phyir dṅos po ḥjug ḥgyur ba |
des na chad par mi ḥgyur shiṅ ||
gaṅ phyir dṅos po ldog ḥgyur ba |
des na rtag par mi ḥgyur ro ||

rnal ḥbyor spyod pa bshi brgya pa las bdag dag pa bsgom pa bstan pa ste, rab tu byed pa bcu paḥo || 10 ||

yasmāt pravartate bhāvas tenocchedo na jāyate |
yasmān nivartate bhāvas tena nityo na jāyate || 25 ||

250. La version sanscrite citée MV, p. 376.

yogācāre catuḥśatake ātmaśudhyupāyasaṃdarśanaṃ nāma daśamaṃ prakaraṇam || 10 ||

XI

251

ma ḥoṅs bum pa da ltar baḥi |
bum yod ma yin ḥdas pa med ||
gaṅ phyir de gñis ma ḥoṅs pa |
de phyir ma ḥoṅs yod ma yin ||

nānāgato vartamāno ghaṭo'tīto na vidyate |
anāgataṃ dvyaṃ yena tena na syād anāgataḥ || 1 ||

252

gal te shig pa ma ḥoṅs paḥi |
ṅo bor ma ḥoṅs la yod na ||
ma ḥoṅs bdag ñid du yod gaṅ |
de ni ji ltar ḥdas par ḥgyur ||

anāgatasya naṣṭasya svabhāvaś ced anāgate |
anāgataḥ svato yaḥ syāt so'tīto jāyate katham || 2 ||

253

gaṅ gi phyir na ma ḥoṅs dṅos |
ma ḥoṅs bdag du gnas ḥgyur ba ||
de yi phyir na da ltar bar |
ḥgyur te ma ḥoṅs ñid mi srid ||

anāgato yato bhāvaḥ svatas tiṣṭhaty anāgataḥ |
anāgatatvaṃ na tato vartamānasya jāyate || 3 ||

254

ma ḥoṅs pa yod ḥdas pa yod |
da ltar ba yod ci shig med ||
gaṅ gi dus kun yod ñid pa |
de yi mi rtag ñid ga las ||

anāgato'sty atīto'sti vartamāno'sti, nāsti kaḥ |
anityatā kutas tasya yasya sattaiva sarvadā || 4 ||

255

ḥdas pa las ni ḥdas gyur ba |
ci yi phyir na ḥdas par ḥgyur ||
ḥdas pa las ni ma ḥdas pa |
ci yi phyir na ḥdas par ḥgyur ||

atītāj jāyate'tītaḥ so'tīto jāyate katham |
anatītaś ced atītāt so'tīto jāyate katham || 5 ||

256

gal te ma ḥoṅs skyes yod na |
ci ltar de ltar bar mi ḥgyur ||
ci ste de la skyes med na |
ma ḥoṅs rtag par ḥgyur raṃ ci ||

anāgataś ced utpanno vartamānaḥ kathaṃ na saḥ |
athānutpāda evāsya nityaṃ kiṃ vāsty anāgataḥ || 6 ||

257

skye ba med kyaṅ ḥjig pa las |
gal te ma ḥoṅs mi rtag na ||
ḥdas pa ḥjig pa yod min te |
de ni rtag par cis mi rtog ||

vināpi janmanā bhaṅgād anityo yady anāgataḥ |
atītasya na bhaṅgo'sti sa nityaḥ kiṃ na kalpyate || 7 ||

258

ḥdas pa daṅ ni da ltar ba |
ḥdi ni mi rtag ḥgyur min la ||
de dag las gshan rnam pa ni |
gsum paḥṅ de la yod ma yin ||

anityo vartamāno'yam atītaś ca na jāyate |
tābhyām anyā tṛtīyāpi gatis tasya na vidyate || 8 ||

259

dṅos po gaṅ shig phyis skye ba |
de ni gal te sṅar yod na ||
de yi phyir na phya smra ba |
rnams kyis phyogs ni log mi ḥgyur ||

yaḥ paścāj jāyate bhāvaḥ sa pūrvaṃ vidyate yadi |
na mithyā jāyate pakṣas teṣāṃ niyativādinām || 9 ||

260

gaṅ shig ḥbyuṅ bar byed pa de |
sṅar yod ces byar mi rigs te ||
gal te yod pa skye ḥgyur na |
skyes zin pa yaṅ ḥbyuṅ bar ḥgyur ||

saṃbhavaḥ kriyate yasya prāk so'stīti na yujyate |
sato yadi bhavej janma jātasyāpi bhaved bhavaḥ || 10 ||

261

ma ḥoṅs pa yi dṅos mthoṅ na |
dṅos po med pa cis mi mthoṅ ||
gaṅ la ma ḥoṅs yod gyur ba |
de la riṅ ba yod ma yin ||

dṛśyate'nāgato bhāvaḥ kenābhāvo na dṛśyate |
vidyate'nāgataṃ yasya dūraṃ tasya na vidyate || 11 ||

261. HPS n'a pas remarqué la première partie qui se trouve dans le commentaire, p. 492.

262

gal te byas pa med kyaṅ chos |
yod na ṅes sdom don med ḥgyur ||
ci ste cuṅ zad byed na yaṅ |
ḥbras bu yod pa mi srid do ||

dharmo yady akṛto'py asti niyamo jāyate vṛt |
atha svalpo'pi kartavyaḥ satkāryasya na saṃbhavaḥ || 12 ||

263

mi rtag yin na ci ltar bur |
ḥbras bu yod ces bya bar ḥgyur ||
gaṅ la thog ma mthaḥ yod pa |
de ni ḥjig rten mi rtag brjod ||

anitye sati satkāryaṃ kathaṃ nāmāsya jāyate |
ādyantau yasya lokasya so'nitya iti bhāṣyate || 13 ||

264

bsgrim pa med par thar ḥgyur te |
grol la ma ḥoṅs yod ma yin ||
de ltar yin na chags med par |
ḥdod chags kyaṅ ni ḥbyuṅ bar ḥgyur ||

ayatnataś cen nirvāṇaṃ tasya na syād anāgatam |
vināpi rāgaṃ rakto'pi nanv evaṃ sati jāyate || 14 ||

265

ḥbras bu yod ñid gaṅ ḥdod daṅ |
ḥbras bu med ñid gaṅ ḥdod la ||
khyim gi don du ka ba la |
sogs paḥi rgyan ni don med ḥgyur ||

stambhādīnām alaṃkāro gṛhasyārthe nirarthakaḥ |
satkāryam eva yasyeṣṭaṃ yasyāsatkāryam eva ca || 15 ||

265. La version sanscrite citée MV, p. 393 ; et aussi HPS, p. 511.

266

dṅos rnams yoṅs su ḥgyur ba yaṅ |
yid kyis kyaṅ ni ḥdsin mi ḥgyur ||
de lta na yaṅ da ltar ba |
yod par mi mkhas rnams kyis rtog ||

manasāpi na gṛhyante bhāvā hi pariṇāminaḥ |
vartamānasya tat sattāṃ kalpayanty avicakṣaṇāḥ || 16 ||

267

gnas med dṅos po ga la shig |
mi rtag pas gnas ga la yod ||
gal te daṅ po gnas gyur na |
tha mar sñiṅ por mi ḥgyur ro ||

asthiraḥ kasyacid bhāvo'nityatvāt kasyacit sthiraḥ |
ādau yadi sthiro bhāvas tasyānyatvaṃ na jāyate || 17 ||

268

ji ltar rnam śes gcig gis ni |
don gñis rnam par mi śes pa ||
de bshin rnam śes gñis kyis ni |
don gcig rnam par mi śes so ||

vijānāti yathā naikaṃ vijñānaṃ vastuyugmalam |
vijānāti tathā naikaṃ vastu vijñānayugmalam || 18 ||

269

gal te dus la gnas yod na |
gnas pa dus su mi ḥgyur ro ||
ci ste gnas med na gnas pa |
med par mthaḥ yaṅ yod ma yin ||

sthiratā yadi kalasya sthiraḥ kālo na jāyate |
asthiraś cet kathaṃ tiṣṭhed asann ante na vidyate || 19 ||

270

gal te mi rtag dṅos gshan na |
dṅos po mi rtag par mi ḥgyur ||
gcig na mi rtag ñid gaṅ yin |
de ñid dṅos te ga la gnas ||

bhāvāntaram anityaṃ ced bhāvo'nityo na vidyate |
ekasyānityatā yasya kathaṃ bhāvaḥ sa tiṣṭhati || 20 ||

271

mi rtag ñid gar stobs chuṅ des |
gnas pa stobs chuṅ ma yin na ||
phyi nas de dag ṅes par go |
bzlog par ci yis mthoṅ bar ḥgyur ||

anityaṃ durbalaṃ yena durbalaṃ san na jāyate |
ḷatsthitir niyataṃ, paścān nivṛttiḥ kena dṛśyate || 21 ||

272

gal te mi rtag stobs chuṅ yin |
dṅos po kun la yod na ni ||
kun la gnas pa med pa daṅ |
yaṅ na thams cad mi rtag yin ||

anityaṃ durbalaṃ yena sarvabhāveṣu vidyate |
sadasattvaṃ ca sarvasminn atha sarvam aśāśvatam || 22 ||

272. Toutes les versions tibétaines portent *min* dans le premier et le dernier vers du quatrain au lieu de *yin* de notre texte. Mais le vers reste incompréhensible avec la négation. C'est pourquoi j'ai pris une liberté avec notre texte. La version chinoise toutefois confirme notre lecture.

273

gal te rtag tu mi rtag ñid |
yod na rtag tu gnas yod min ||
yaṅ na rtag par gyur zin nas |
phyi nas mi rtag par ḥgyur ro ||

nitye'nityaṃ yadi bhaven nityaṃ sattā na jāyate |
nitye kṣīṇe'tha tat paścād anityaṃ kila jāyate || 23 ||

274

gal te gnas pa mi rtag daṅ |
lhan cig dṅos po la yod na ||
mi rtag log par ḥgyur pa ḥm |
yaṅ na gnas pa brdsun par ḥgyur ||

anityena yadā sārdhaṃ sattā bhāveṣu vidyate |
anityaṃ jāyate mithyā mithyā sattāpi jāyate || 24 ||

275

mthoṅ zin dṅos po mi snaṅ shiṅ |
slar yaṅ sems kyi min des na ||
dran pa shes bya log pa yis |
don la log pa kho na ḥbyuṅ ||

rnal ḥbyor spyod pa bshi brgya pa las dus dgag pa bsgom pa bstan pa ste rab tu byed pa bcu gcig paḥo ||

yo bhāvaś cetasā dṛṣṭaḥ so'dṛṣṭo na punar bhavet |
smṛtir nāma bhaven mithyā mithyā bhāvo'pi jāyate || 25 ||

yogācāre catuḥśatake kālavipratiṣedhabhāvanopadeśo nāma ekādaśaṃ prakaraṇam || 11 ||

XII

276

gzur gnas blo ldan don gñer baḥi |
ñan po snod ces bya bar bśad ||
smra por yon tan rnams gshan du |
mi ḥgyur ñan po la yaṅ min ||

sākṣī dhīmān arthapatiḥ śrotā draṣṭeti bhāṣyate |
vaktur guṇā na cānyasya nāpi śrotur bhavanti te || 1 ||

277

srid daṅ srid thabs shi ba yi |
thabs daṅ de bshin shi gsuṅs te ||
ḥjig rten yoṅs su mi śes gaṅ |
de na thub paḥi lta bur mṅon ||

ukto bhavo bhavopyaḥ śivopāyas tathā śivam |
yal lokenāparijñātaṃ dṛṣṭaṃ tan munisaṃnibham || 2 ||

278

thams cad btaṅ bas mya ṅan las |
ḥdaḥ bar ya mtchan can kun ḥdod ||
kun sun ḥbyin la de dag ni |
mi dkaḥ ḥgyur ba rgyu ci shig ||

sarvatyāgena nirvāṇaṃ sarvapāṣaṇḍināṃ matam |
na teṣāṃ dūṣaṇaiḥ sarvaiḥ kiñcid vaimukhyakāraṇam || 3 ||

278. La stance est reconstruite d'après le fragment du commentaire suivant : yāda caivaṃ *sarvatyāgena sarvapāṣaṇḍināṃ nirvāṇam* abhi-*matam*, tadā *na kiñcin* mayā atra apūrvam upacaritam, yad *vaimukhyakāraṇaṃ* bhavet... HPS, p. 494.

279

gaṅ shig gtoṅ thabs mi śes de |
ci shig gtoṅ bar byed par ḥgyur ||
des na ṅes par thub pa yis |
gshan du shi ba med ces gsuṅs ||

kiṃ kariyṣati sa tyāgaṃ tyāgopāyaṃ na vetti yaḥ |
śivam anyatra nāstīti nūnaṃ tenoktavān muniḥ || 4 ||

280

saṅs rgyas kyis gsuṅs lkog gyur la |
gaṅ shig the tchom skye ḥgyur ba ||
de yi stoṅ pa ñid bsten te |
ḥdi ñid kho nar yid ches bya ||

Buddokteṣu parokṣeṣu jāyate yasya saṃśayaḥ |
ihaiva pratyayas tena kartavyaḥ śūnyatāṃ prati || 5 ||

281

gaṅ gis ḥjig rten ḥdi mthoṅ dkaḥ |
de ni gshan ma blun ba ñid ||
gaṅ dag de rjes ḥgro de dag |
śin tu yun riṅs bslus par ḥgyur ||

loko'yaṃ yena durdṛṣṭo mūḍha eva paratra saḥ |
vañcitās te bhaviṣyanti suciraṃ ye'nuyānti tam || 6 ||

282

mya ṅan das ḥpar raṅ ḥgro gaṅ |
de ni śin tu bya dkaḥ byed ||
ḥdren paḥi slad bshin dam pa ni |
ma yin yid ḥgro spro ma yin ||

svayaṃ ye yānti nirvāṅaṃ te kurvanti suduṣkaram |
gantuṃ notsahate netuḥ pṛṣṭhato'py asato manaḥ || 7 ||

283

ma mthoṅ skrag pa mi rtcom ste |
mthoṅ na rnam kun de ldog ḥgyur ||
des na ṅes par cuṅ zad cig |
śes la skrag pa bsgrub par bya ||

trāso nārabhyate'dṛṣṭe dṛṣṭe'paiti sa sarvaśaḥ |
niyamenaiva kiñcijñe tena trāso vidhīyate || 8 ||

284

byis rnams ṅes pa kho nar ni |
ḥjug byed chos la goms pa ste ||
de dag goms pa med pa yis |
ldog byed chos la ḥjigs par ḥgyur ||

ekāntenaiva bālānāṃ dharme'bhyāsaḥ pravartake |
dharmān nivartakāt teṣām anabhyāsatayā bhayam || 9 ||

285

gaṅ shig gti mug ḥgaḥ shig gis |
bsgribs śiṅ de ñid gegs byed pa ||
de la dge logs ḥgro ba yaṅ |
med na thár ba smos cid gos ||

vighnaṃ tattvasya yaḥ kuryād vṛto mohena kenacit |
kalyāṇādhigatis tasya nāsti mokṣe tu kā kathā || 10 ||

285. HPS ne remarque pas cette stance et les trois suivantes qui se trouvent dans le commentaire.

286

tchul khrims las ni ñams bla yi |
lta las cis kyaṅ ma yin te ||
tchul khrims kyis ni mtho ris ḥgro |
lta bas go ḥphaṅ mchog du ḥgyur ||

śīlād api varaṃ sraṃso na tu dṛṣṭeḥ kathaṃcan |
śīlena gamyate svargo dṛṣṭyā yāti paraṃ padam || 11 ||

287

dam pa min la bdag ḥdsin mchog |
bdag med stoṅ pa ma yin te ||
gcig ni ṅan ḥgro ñid ḥgro ba |
tha mal ma yin shi ñid duḥo ||

ahaṃkāro'sataḥ śreyān na tu nairātmyadarśanam |
apāyam eva yāty ekaḥ śivam eva tu netaraḥ || 12 ||

288

shi sgo gñis pa med pa daṅ |
lta ba ṅan rnams ḥjigs byed ciṅ ||
saṅs rgyas kun gyi yul ḥgyur ba |
bdag med ces ni bya bar brjod ||

advitīyaṃ śivadvāraṃ kudṛṣṭīnāṃ bhayaṃkaram |
viṣayaḥ sarvabuddhānām iti nairātmyam ucyate || 13 ||

289

chos ḥdi yi ni miṅ las kyaṅ |
dam pa min pa ḥjigs pa skye ||
gshan la ḥjigs pa mi bskyed paḥi |
stobs ldan shes bya gaṅ shig mthoṅ ||

asya dharmasya nāmno'pi bhayam utpadyate'sataḥ |
balavān nāma ko dṛṣṭaḥ parasya na bhayaṃkaraḥ || 14 ||

290

chos ḥdi de bshin gśegs rnams kyi |
rtcod paḥi ched du ma gsuṅs te ||
de ltaḥṅ ḥdi ni gshan smra rnams |
gsregs te me yi bud śiṅ bshin ||

vivādasya kṛte dharmo nāyam uktas Tathāgataiḥ |
tathāyam anyaśabdānāṃ dāhako'gnir yathendhanam || 15 ||

290. HPS donne la lecture *vādasya kṛtaśo* qui est incompréhensible.

291

chos ḥdi gaṅ gis śes gyur ba |
de ni gshan la mi dkaḥ ste ||
des na bdag la chos ḥdi ni |
ḥjig paḥi sgo daṅ ḥdra bar snaṅ ||

dharmo'yaṃ yena vijñāto bhavet so'nyasya na priyaḥ |
vināśadvāravat tena dṛṣṭo dharmo'yam ātmanaḥ || 16 ||

292

de ñid du bdag med sñam du |
de ltar gaṅ la dgoṅs gnas pa ||
de ni yod pas gaṅ la dkaḥ |
med pas ḥjigs par ga la ḥgyur ||

anātmacintā tattvena tasmād yasya matā bhavet |
satā kasya bhavet prītir asatā ca bhayaṃ katham || 17 ||

293

don min sa bon gyur ba yi |
mu stegs can maṅ mthoṅ nas ni ||
chos ḥdod pa yi skye bo la |
su shig sñiṅ brtce skye mi ḥgyur ||

anarthabījabhūtāṃs tāṃs tān dṛṣṭvā tīrthikān bahūn |
dharmakāme jane kasya kṛpā nāma na jāyate || 18 ||

294

śā kya gos med bram ze ste |
gsum rnams kyi yaṅ chos yid daṅ ||
mig daṅ rna ba yis ḥdsin pa |
de phyir thub paḥi gshuṅ lugs smra ||

śākyena cetasā dharmo nagnakena tu cakṣuṣā |
śrutyā gṛhīto vipreṇa muniproktas tataḥ śivaḥ || 19 ||

295

ji ltar bram ze rnams la chos |
phal cher phyi ḥchos brjod pa ltar ||
de bshin gcer bu rnams la chos |
phal cher blun pa brjod pa yin ||

brāhmaṇānāṃ yathā dharmaḥ kriyāprāyaḥ prakīrtitaḥ |
nirgranthānāṃ tathā dharmo jaḍaprāyaḥ prakīrtitaḥ || 20 ||

296

ji ltar rig pa blaṅs pa las |
bram ze gus pa skye ba ltar ||
de bshin ñon moṅs blaṅs pa las |
gcer bu pa la brtce bar ḥgyur ||

yathaiva vedagrahaṇe bhaktir viprasya jāyate |
nirgranthasya tathā kleśagrahaṇe jāyate matiḥ || 21 ||

297

sdug bsṅal las kyi rnam smin phyir |
ji ltar chos su mi ḥgyur ba ||
de bshin skye ba las kyi ni |
rnam smin yin phyir chos ma yin ||

kleśakarmavipākena yathā dharmo na jāyate |
janmakarmavipākena tathā dharmo na jāyate || 22 ||

298

chos ni mdor na mi ḥtchi bar |
de bshin gśegs pa rnams kyis gsuṅs ||
stoṅ ñid mya ṅan ḥdas par ste |
ḥdir na de gñis ḥbaḥ shig go ||

dharmaṃ samāsato'hiṃsāṃ varṇayanti Tathāgatāḥ. |
śūnyatām eva nirvāṇaṃ kevalaṃ tad ihobhayam || 23 ||

298. La version sanscrite citée MV, p. 351.

299

raṅ phyogs ḥjig rten thams cad la |
skyes sa bshin du sdug ḥgyur na ||
de yi ldog par byed paḥi rgyu |
khyod la gaṅ gis sdug bsṅal ḥgyur ||

svapakṣaḥ sarvalokasya priyaḥ syāj janmabhūmivat |
nivṛttihetus te tasya yena duḥkhāya jāyate || 24 ||

300

rigs paḥi don ni gshan las kyaṅ |
blo ldan legs pas ḥdod pas blaṅ ||
ñi mas steṅ mig ldan pa la |
kun gyi spyi thun ma yin nam ||

rnal ḥbyor spyod pa bshi brgya pa las lta ba dgag pa bsgom pa bstan pa ste rab tu byed pa bcu gñis paḥo ||

parasmād api yuktārthaṃ dhīmān abhisamīpsate |
arkabimbaṃ hi sāmānyaṃ sarvasyākṣimato na kim || 25 ||

yogācāre catuḥśatake dṛṣṭivipratiṣedhabhāvanāsaṃdarśanaṃ nāma dvādaśaṃ prakaraṇam || 12 ||

XIII

301

gzugs mthoṅ tche na bum pa ni |
thams cad kho na mthoṅ mi ḥgyur ||
bum pa mṅon sum shes bya baḥṅ |
de ñid rig pa su shig smra ||

sarva eva ghaṭo'dṛṣṭo rūpe dṛṣṭe hi jāyate |
brūyāt kas tattvavin nāma ghaṭaḥ pratyakṣa ity api || 1 ||

301. La version sanscrite citée MV, p. 71.

302

rnam par dbyad pa ḥdi ñid kyis |
blo mchog ldan pas dri shim daṅ ||
mṅar daṅ ḥjam pa thams cad dag |
so sor dgag par bya ba yin ||

etenaiva vicāreṇa sugandhi madhuraṃ mṛdu |
pratiṣedhayitavyāni sarvāṇy uttamabuddhinā || 2 ||

302. La version sanscrite citée MV, p. 71.

303

gal te gzugs mthoṅ ba yis de |
thams cad mthoṅ bar ḥgyur na ni ||
ma mthoṅ ba yi gzugs mthoṅ ba |
mthoṅ ba min par cis mi ḥgyur ||

rūpe dṛṣṭe yataḥ sarvam etad dṛṣṭaṃ bhaviṣyati |
rūpe'dṛṣṭe kuto dṛṣṭam adṛṣṭaṃ naiva jāyate || 3 ||

304

gzugs ni ḥgaḥ shig kho na la |
mṅon sum ñid ni yod ma yin ||
gaṅ phyir de la pha rol gyi |
cha daṅ tchu rol dbus yod phyir ||

rūpasya kevalasyaiva pratyakṣatvaṃ na jāyate |
kutas tasya bahirbhāgaḥ kuto madhyaṃ kuto'ntaram || 4 ||

305

rdul la cha śas yod med ces |
dbyad pa der yaṅ ḥjug par ḥgyur ||
de phyir bsgrug par bya ba yis |
bsgrub bya ḥgrub par mi ḥthad do ||

aṇor aṃśo'sti nāstīti vicāras tatra vartate |
tasmāt sādhyena sādhyasya siddhir naivopapadyate || 5 ||

306

kun kyaṅ yan lag tu gyur nas |
slar yaṅ yan lag can du ḥgyur ||
de phyir yi ge brjod pa yaṅ |
ḥdi ni yod pa ma yin no ||

sarvebhyo'vayavebhyo hi jāyate'vayavī punaḥ |
uktānām api varṇānāṃ satteyaṃ tan na vidyate || 6 ||

307

gal te mdog las dbyibs gshan na |
ji lta bur na dbyibs ḥdsin ḥgyur ||
ḥon te gshan min na lus kyis |
mdog kyaṅ ci ste mi ḥdsin ḥgyur ||

saṃsthānaṃ varṇato bhinnaṃ tad varṇagrahaṇaṃ katham |
athābhinnaṃ, śarīreṇa varṇasyāgrahaṇaṃ katham || 7 ||

308

gzugs ni blta shig ma gtogs par |
gzugs kyi rgyu ni mi snaṅ ṅo ||
gal te de ltar ḥgyur na ni |
gñi ga yaṅ ni mig ñid kyis |
ḥdsin par ci yi phyir mi ḥgyur ||

dṛṣṭo na hetū rūpasya rūpadarśanavarjitaḥ |
saty evam ubhayaṃ cakṣur eva gṛhṇāti no katham || 8 ||

308. Remarquer la stance en cinq vers.

309

sa ni bstan shes bya bar mthoṅ |
de yaṅ lus kyis ḥdsin par ḥgyur ||
des na reg pa ḥbaḥ shig ni |
sa ḥo shes ni bya bar brjod ||

bhūmir ity āgamo dṛṣṭaḥ sā śarīreṇa gṛhyate |
mṛtpiṇḍasya tataḥ ko'pi sparśo bhūmir itīritaḥ || 9 ||

310

blta bya skyes pas bum pa ni |
ḥdi la yon tan ḥgaḥ mi ḥgyur ||
des na blta bya ñid skye ltar |
yod paḥi ṅo boḥṅ yod ma yin ||

jāiamātre ghaṭe dṛṣṭe guṇaḥ kaścin na bhāsate |
evaṃ jātasya dṛṣṭasya satsvarūpaṃ na vidyate || 10 ||

311

mig ni ḥbyuṅ ḥgyur rna de bshin |
mig gis mthoṅ gis gshan gyis min ||
des na ṅes par las rnam smin |
thub pas bsam mi khyab par gsuṅs ||

cakṣur darśanato'bhinnaṃ cākṣuṣaṃ śrāvaṇaṃ tathā |
acintyaṃ karmaṇo nūnaṃ vipakaṃ proktavān muniḥ || 11 ||

311. Dans le premier vers les versions (rouge et noire) du texte portent *sna* au lieu de *rna* de notre texte. Je restitue *rna* d'après la version du commentaire.

312

rgyen ma tchad phyir śes pa ni |
blta baḥi sna rol yod ma yin ||
ḥon te phyis na śes don med |
gsum pa byed pa don med ḥgyur ||

amitapratyayajñānaṃ dṛṣṭapūrvaṃ na vidyate |
athānte jñānavaiyarthyaṃ darśanaṃ ca nirarthakam || 12 ||

312. La lecture *gsum pa byed pa* me semble incompréhensible. Je l'interprète comme *darśanam* d'après la version chinoise. Est-elle *bsam pa* ?

313

mig de ḥgros daṅ ldan ḥgyur na |
thag riṅ yun riṅ gis mthoṅ ḥgyur ||
ha caṅ ñe daṅ ches riṅ du |
gzugs de gsal bar ci ste min ||

paśyec cakṣuś cirād dūre gatimad yadi tad bhavet |
atyabhyāse ca dūre ca rūpaṃ vyaktaṃ na tac ca kim || 13 ||

314

gal te gzugs mthoṅ mig ḥgro na |
soṅ pas yon tan ḥgaḥ yaṅ med ||
yaṅ na blta byar ḥdod pa ni |
ṅes shes bya ba brjod par ḥgyur ||

gateṇa na guṇaḥ kaścid rūpaṃ dṛṣṭvākṣi yāti cet |
draṣṭavyaṃ niyameneṣṭam iti vā jāyate vṛthā || 14 ||

315

mig ma soṅ bar ḥdsin na ni |
ḥgro ba ḥdi kun mthoṅ ḥgyur te ||
gaṅ la ḥgro ba yod min pa |
de la ḥdi med bsgrib paḥṅ med ||

gṛhṇīyād agataṃ cakṣuḥ paśyet sarvam idaṃ jagat |
yasya nāsti gatis tasya nāsti dūraṃ na cāvṛtam || 15 ||

316

dṅos po kun gyi raṅ bshin ni |
daṅ por bdag la snaṅ ḥgyur na ||
mig ni mig ñid kyis ḥdsin par |
ci yi phyir na ḥgyur ma yin ||

svabhāvaḥ sarvabhāvānāṃ pūrvam ātmani dṛśyate |
grahaṇaṃ cakṣuṣaḥ kena cakṣuṣaiva na jāyate || 16 ||

317

mig la rnam śes yod min shiṅ |
rnam śes la yaṅ blta med la ||
gñis gzugs la yod min na |
de dag gis gzugs ci ltar mthoṅ ||

cakṣuṣo'sti na vijñānaṃ vijñānasya na darśanam |
ubhayaṃ nāsti rūpasya tai rūpaṃ dṛśyate katham || 17 ||

318

gal te smra shiṅ sgra ḥgro na |
gaṅ gis smra ba por mi ḥgyur ||
ḥon te mi smra bar ḥgro naḥṅ |
gaṅ gis de la śes pa bskyed ||

na vaktā jāyate kena śabdo yāti bruvan yadi |
atha yāty abruvaṃs tasmin pratyayo jāyate katham || 18 ||

319

gal te phrad de sgra ḥdsin na |
sgra yi daṅ po gaṅ gis ḥdsin ||
sgra ni rgyad par mi ḥoṅ na |
reṅ bu ji ltar ḥdsin par ḥgyur ||

prāptaś ced gṛhyate śabdas tasyādiḥ kena gṛhyate |
na caiti kevalaḥ śabdo gṛhyate kevalaḥ katham || 19 ||

320

ji srid sgra thos ma gyur ba |
de yi bar du sgrar mi ḥgyur ||
sgra med pa yaṅ mthar sgra ñid |
ḥgyur na de ni mi rigs so ||

yāvan na śrūyate śabdas tāvac chabdo na jāyate |
aśabdasyāpi śabdatvam ante tac ca na yujyate || 20 ||

321

dbaṅ po rnams kyaṅ bral sems kyi |
soṅ steḥṅ ci shig byed par ḥgyur ||
de lta yin daṅ srog ḥdi ni |
rtag tu yid med ci ste min ||

viyuktam indriyaiś cittaṃ kiṃ gatvāpi karisyati |
evaṃ satīha jīvo'yam amanaskaḥ sadā na kim || 21 ||

322

sṅar mthoṅ ba yi don gaṅ shig |
yid kyis smig rgyu ltar ḥdsin pa ||
de ni chos kun rnam gshag la |
ḥdu śes phuṅ po shes byaḥo ||

manasā gṛhyate yo'rthaḥ pūrvadṛṣṭo marīcivat |
sarvadharmavyavasthāsu sa saṃjñāskandhasaṃjñakaḥ ||22 ||

323

mig daṅ gzugs la brten nas yid |
sgyu ma bshin du skye bar ḥgyur ||
gaṅ la yod pa ñid yod de |
sgyu ma shes byar mi rigs so ||

cakṣuḥ pratītya rūpaṃ ca māyāvaj jāyate manaḥ |
vidyate yasya sadbhāvaḥ sa māyeti na yujyate || 23 ||

324

gaṅ tche mkhas la sa steṅ na |
ṅo mtchar can min caṅ med pa ||
de tche dbaṅ rtogs de ḥdra la |
ya mtchan shes bya ci shig yod ||

yadā na kiñcid āścaryaṃ vidusāṃ vidyate bhuvi |
indriyāṇaṃ gatāv evaṃ tadā ko nāma vismayaḥ || 24 ||

325

mgal meḥi ḥkhor lo sprul ba daṅ |
rmi lam sgyu ma chu zla daṅ ||
khug sna naṅ gi grug ca daṅ |
smig rgyu sprin daṅ srid pa mtchuṅs ||

rnal ḥbyor spyod pa bshi brgya pa las dbaṅ po daṅ don dgag pa bsgom pa bstan pa ste
rab tu byed pa bcu gsum paḥo ||

alātacakranirmāṇasvapnamāyāmbucandrakaiḥ |
dhūmikāntaḥpratiśrutkāmarīcyabhraiḥ samo bhavaḥ || 25 ||

325. La version sanscrite citée MV, p. 173 et 552.

yogācāre catuḥśatake indriyārthapratiṣedho nāma
trayodaśaṃ prakaraṇam || 13 ||

XIV

326

dṅos po gaṅ shig gshan ḥgaḥ laḥṅ |
rag lus par ni mi ḥgyur na ||
de yi bdag ñid ḥgrub ḥgyur na |
de ni gaṅ naḥṅ yod ma yin ||

āyattaṃ yasya bhāvasya bhaven nānyasya kasyacit |
sidhyet tasyāstitā nāma kvacit sa ca na vidyate || 1 ||

327

gzugs ñid bum shes gcig ma yin |
gzugs ldan bum gshan yod min na ||
bum pa la gzugs yod min shiṅ |
gzugs la bum pa yod ma yin ||

rūpam eva ghaṭo naikyaṃ ghaṭo nānyo'sti rūpavān |
na vidyate ghaṭe rūpaṃ na rūpe vidyate ghaṭaḥ || 2 ||

328

gñis mtchan mi mthun mthoṅ nas ni |
gal te dṅos las bum gshan na ||
ma yin de ltar dṅos po yaṅ |
bum pa las gshan cis mi ḥgyur ||

vailakṣaṇyaṃ dvayor dṛṣṭvā bhāvād anyo ghaṭo yadi |
ghaṭād anyo na bhāvo'pi kim evaṃ na bhaviṣyati || 3 ||

329

gal te gcig bum mi ḥdod na |
bum paḥṅ gcig tu mi ḥgyur ro ||
ldan ḥdi mtchuṅs paḥṅ ma yin pa |
des kyaṅ gcig tu mi ḥgyur ro ||

eko yadi ghaṭo neṣṭo ghaṭo'py eko na jāyate
na cāyaṃ samayor yogas tenāpy eko na jāyate || 4 ||

330

gaṅ tche rdsaś ci tcam gzugs na |
de tche gzugs chen ci ste min ||
gal te phyir rgol gshan min na |
gshuṅ lugs bsñad par bya bar ḥgyur ||

yāvaddravyaṃ yadā rūpaṃ tadā rūpaṃ mahan na kim |
samayo jāyate vācyaḥ prativādy aparo yadi || 5 ||

331

mtchan ñid kyis kyaṅ mtchan gshi ni |
gaṅ du grub pa yod min pa ||
der ni grańs sogs tha dad par |
dṅos po yod pa ma yin no ||

lakṣaṇenāpi lakṣyasya yatra siddhir na vidyate |
saṃkhyādivyatirekeṇa tatra bhāvo na vidyate || 6 ||

332

mtchan ñid rnams daṅ so so ni |
min phyir bum pa gcig ma yin ||
re reḥi bum pa med na ni |
maṅ ñid ḥthad par mi ḥgyur ro ||

ghaṭasya na bhavaty aikyam apṛthaktvād hi lakṣaṇaiḥ |
ekaikasmin ghaṭābhāve bahutvaṃ nopapadyate || 7 ||

333

reg ldan reg daṅ mi ldan daṅ |
lhan cig spyor ba shes bya med ||
de phyir gzugs rnams spyor ba ni |
rnam pa kun tu rigs ma yin ||

na hy asparśavato nāma yogaḥ sparśavatā saha |
rūpādīnām ato yogaḥ sarvathāpi na yujyate || 8 ||

334

gzugs ni bum paḥi yan lag ste |
des na re shig de bum min ||
gaṅ phyir yan lag can med pa |
des na yan lag kyaṅ yon min ||

ghaṭasyāvayavo rūpaṃ tena tāvan na tad ghaṭaḥ |
yasmād avayavī nāsti tena nāvayavo'pi tat || **9** ||

335

gzugs rnams kun la gzugs ñid ni |
mtchan ñid mi mthun ma yin na ||
gcig la bum pa yod ḥgyur shiṅ |
gshan dag la min rgyu ci shig ||

sarveṣām api rūpāṇāṃ rūpatvam avilakṣaṇam |
ekasya ghaṭasadbhāvo nānyeṣāṃ kiṃ na kāraṇam || 10 ||

336

ro sogs dag las gzugs gshan shiṅ |
bum las min shes khyod ḥdod na ||
de rnams ma gtogs raṅ med gaṅ |
de gzugs las gshan ci ltar min ||

rūpam anyad rasādibhyo na ghaṭād iti te matam |
svayam yas tair vinā nāsti so'nanyo rūpataḥ katham || 11 ||

337

bum pa la ni rgyu yod min |
raṅ ñid ḥbras bur mi ḥgyur te ||
de phyir gzugs sogs las gshan du |
bum pa ḥgaḥ yaṅ yod ma yin ||

ghaṭasya kāraṇaṃ nāsti svayaṃ kāryaṃ na jāyate |
rūpādibhyaḥ pṛthak kaścid ghaṭas tasmān na vidyate || 12 ||

338

bum pa rgyu las ḥgrub ḥgyur shiṅ |
rgyu ni gshan las grub gyur na ||
gaṅ la raṅ las grub med pa |
de yis gshan po ji ltar bskyed ||

ghaṭaḥ kāraṇataḥ siddhaḥ siddhaṃ kāraṇam anyataḥ |
siddhir yasya svato nāsti tad anyaj janayet katham || 13 ||

339

ḥphrod pa ḥdus par gyur kyaṅ gzugs |
dri ñid du ni mi ḥthad do ||
des na bum pa bshin tchogs pa |
gcig ñid du ni mi rigs so ||

samavāye'pi rūpasya gandhatvaṃ nopapadyate |
samūhasyaikatā tena ghaṭasyeva na yujyate || 14 ||

340

ji ltar gzugs sogs ma gtogs par |
bum pa yod pa ma yin pa ||
de bshin rluṅ la sogs pa ni |
ma gtogs gzugs kyaṅ yod ma yin ||

rūpādivyatirekeṇa yathā kumbho na vidyate |
vāyvādivyatirekeṇa tathā rūpaṃ na vidyate || 15 ||

340. La version sanscrite citée MV, p. 71.

341

tcha ba me ñid du ḥgyur te |
tcha ba min pa ji ltar bsgreg ||
des na bud shiṅ shes bya ba |
yod min de med me yod min ||

agnir eva bhavaty uṣṇam anuṣṇaṃ dahyate katham |
nāsti tenendhanaṃ nāma tadṛte'gnir na vidyate || 16 ||

342

gal te zil mnan tcha ba yaṅ |
de yaṅ ci ste mer mi ḥgyur ||
ḥon te mi tcha na dṅos gshan |
me la yod ces byar mi ruṅ ||

abhibhūto'pi yady uṣṇaḥ so'py agniḥ kiṃ na jāyate |
athānuṣṇaḥ paro'py agnau bhavo'stīti na yujyate || 17 ||

343

gal te rdul la śiṅ med na |
des na śiṅ med me yod de ||
gal te de laḥṅ śiṅ yod na |
gcig gi bdag can rdul yod min ||

indhanaṃ yady aṇor nāsti tenāsty agnir anindhanaḥ |
aṇur ekātmako nāsti syāt tasyāpīndhanaṃ yadi || 18 ||

344

dṅos po gaṅ gaṅ yoṅs brtag pa |
de daṅ de la gcig ñid med ||
gaṅ gis gcig kyaṅ yod min pa |
des na du ma dag kyaṅ med ||

tasya tasyaikatā nāsti yo yo bhāvaḥ parīkṣyate |
na santi tenāneke'pi yenaiko'pi na vidyate || 19 ||

345

gal te gsum dṅos de gshan rnams |
med der gcig ḥdod ces ḥdod na ||
gaṅ gis kun la gsum ñid yod |
des na gcig ñid yod ma yin ||

bhāvās trayo na santy anye tatraiko'stīti cen matam |
tritvaṃ yenāsti sarvatra tenaikatvaṃ na vidyate || 20 ||

346

yod daṅ med daṅ yod med daṅ |
yod med min shes bya baḥi tchul ||
ḥdi ni mkhas pas gcig ñid sogs |
dag la rtag tu spyan bar bya ||

sad asat sadasac ceti sadasan neti ca kramaḥ |
eṣa prayojyo vidvadbhir ekatvādiṣu nityaśaḥ || 21 ||

347

ji ltar rgyu la lta ñes na |
rtag pa yod ces byar ḥgyur na ||
de bshin tchogs la lta ñes na |
dṅos po yod ces bya bar ḥgyur ||

yathā kudṛṣṭito hetor nityatā nāma jāyate |
kudṛṣṭitas tathā skandhe bhāvatvaṃ nāma jāyate || 22 ||

348

gaṅ la brten nas ḥbyuṅ yod pa |
de na raṅ dbaṅ mi ḥgyur ro ||
ḥdi kun raṅ dbaṅ med pa ste |
des na bdag ni yod ma yin ||

pratītya saṃbhavo yasya sa svatantro na jāyate |
asvatantram idaṃ sarvaṃ tenātmā naiva vidyate || 23 ||

349

ḥbras bu med par dṅos po ni |
kun la ḥdu ba yod ma yin ||
ḥbras buḥi don du ḥdu ba gaṅ |
de ni ḥphags la ma ḥdus paḥo ||

vinā kāryeṇa bhāveṣu samavāyo na vidyate |
kāryārthaḥ samavāyo yaḥ sa āryasyāsamanvitaḥ || 24 ||

350

srid paḥi sa bon rnam śes te |
yul rnams de yi spyod yul lo ||
yul la bdag med mthoṅ nas ni |
srid paḥi sa bon ḥgag par ḥgyur ||

rnal ḥbyor spyod pa bshi brgya pa las mthar ḥdsin pa dgag pa bsgom pa bstan pa ste
rab tu byed pa bcu bshi paho ||

bhavabījaṃ hi vijñānaṃ viṣayās tasya gocarāḥ |
dṛṣṭvā viṣayanairātmyaṃ bhavabījaṃ nirudhyate || 25 ||

yogācāre catuḥśatake antagrāhavipratiṣedhayogo nāma
caturdaśaṃ prakaraṇam || 14 ||

XV

351

tha mar med pa skye bar ḥgyur |
des na med pa ga la skye ||
yod pa ḥdod nas skyes ḥgyur ba |
des na yod pa ga la skye ||

abhāvāc ced bhaved anyas tadābhāvaḥ kuto bhavet |
iṣṭaṃ ced bhāvato janma tadā bhāvaḥ kuto bhavet || 1 ||

352

ḥbras bu yis ni rgyu bśig pa |
des na med pa skye mi ḥgyur ||
grub pa las grub yod ma yin |
de phyir yod paḥṅ mi skyeḥo ||

hetor vināśaḥ kāryeṇa tenābhavo na jāyate |
niṣpannān naiva niṣpattir bhāvo'py evaṃ na jāyate || 2 ||

353

de tche skye ba yod min shiṅ |
gshan tche skye ba yod ma yin ||
de tche gshan tche mi skye na |
nam shig skye ba yod par ḥgyur ||

tato bhāvo na bhavati nānyato'pi sa jāyate |
tato'nyato na cej janma tadā janma kuto bhavet || 3 ||

354

de la de yi dṅos po ru |
ji ltar skye ba yod min ltar ||
de bshin gshan gyi dṅos por yaṅ |
de la skye ba yod ma yin ||

yathā tasyaiva bhāvasya tasmāj janma na vidyate |
bhāvasyāpi tathānyasya tasmāj janma na vidyate || 4 ||

355

thog ma bar daṅ tha ma rnams |
skye baḥi sṅa rol srid ma yin ||
gñis gñis dag ni med pa ru |
ci ltar re re rtcom par ḥgyur ||

ādir madhyaṃ tathāntaś ca janmanaḥ prāṅ na vartate |
dvayor abhāve prārabdham ekaikaṃ jāyate katham || 5 ||

356

gshan gyi dṅos po med par ni |
bdag gi dṅos po ḥbyuṅ ba med ||
de yi phyir na bdag gshan ni |
gñis ka las ḥbyuṅ yod ma yin ||

yena bhāvād vinānyasmāt svayaṃ bhāvo na jāyate |
tena svaś ca paraś ceti dvayor nūnaṃ na saṃbhavaḥ || 6 ||

357

sdon daṅ phyis daṅ ci car shes |
brjod pa ñid du mi nus pa ||
de phyir skye daṅ bum pa la |
cig car ḥbyuṅ ba yod ma yin ||

pūrvaṃ paraṃ ca yugapad vaktum eva na śakyate |
ghaṭasya janmanaś cāto yugapan naiva saṃbhavaḥ || 7 ||

358

sṅar skyes pa yi phyir na ni |
sṅar skyes rñed par mi ḥgyur shiṅ ||
phyi nas kun tu skyes pa yaṅ |
phyi nas skyes par mi ḥgyur ro ||

pūrvasya pūrvajātatvāl lābhaḥ ko'pi na vidyate |
paścāt saṃjāyamāno'pi paścājjāto na vidyate || 8 ||

359

da ltar ba yi dṅos po ni |
de ñid las ḥbyuṅ ma yin shiṅ ||
ma ḥoṅs las ḥbyuṅ yod min la |
ḥdas pa las kyaṅ yod ma yin ||

anāgatān na bhavati nātītād api jāyate |
vartamānasya bhāvasya tasmād eva na saṃbhavaḥ || 9 ||

360

skyes pa la ni ḥoṅ pa daṅ |
de bshin ḥgag la ḥgro ba med ||
de lta yin na ci lta bur |
srid pa sgyu ma ḥdra ma yin ||

utpannasyāgatir nāsti niruddhasya tathā gatiḥ |
bhavo māyāpratīkāśaḥ katham evaṃ na jāyate || 1

361

skye daṅ gnas daṅ ḥjig pa rnams |
cig char ḥbyuṅ ba yod min shiṅ ||
rim kyis ḥbyuṅ baḥṅ yod min na |
nam shig ḥbyuṅ ba yod par ḥgyur ||

utpādasthitibhaṅgānāṃ ugapan nāsti saṃbhavaḥ |
kramaśaḥ saṃbhavo nāsti saṃbhavo vidyate kāda || 11 ||

361. Ce vers est cité dans le commentaire, HPS, p. 482, avec la préface *vakṣyati hi.*

362

skye ba la sogs thams cad la |
slar yaṅ thams cad ḥbyuṅ ba ste ||
de phyir ḥjig pa skye ḥdra shiṅ |
gnas pa ḥjig daṅ ḥdra bar snaṅ ||

utpādādiṣu sarveṣu punaḥ sarvasya saṃbhavaḥ |
tasmād utpādavad bhaṅgo dṛśyate bhaṅgavat sthitiḥ || 12 ||

363

mtchan daṅ mtchan gshi gshan she na |
mtchan gshi mi rtag ñid ga las ||
yaṅ na bshi gaḥṅ yod pa yi |
ṅo bor gsal bar yod ma yin ||

bhinnam cel lakṣaṇāl lakṣyaṃ lakṣyasyāntiyatā kutaḥ |
caturṇām api tad vyaktaṃ satsvabhāvo na vidyate || 13 ||

364

dṅos po dṅos las mi skye ste |
dṅos po dṅos med las mi skye ||
dṅos med dṅos med mi skye ste |
dṅos med dṅos las mi skyeḥo ||

bhāvo na jāyate bhāvād bhāvo'bhāvān na jāyate |
nābhāvo jāyate'bhāvād abhāvo bhāvato na ca || 14 ||

365

dṅos po dṅos por mi ḥgyur te |
dṅos med dṅos por mi ḥgyur ro ||
dṅos med dṅos med mi ḥgyur te |
dṅos po dṅos med mi ḥgyur ro ||

bhāvo na jāyate bhāvo'bhāvo bhāvo na jāyate |
nābhāvo jāyate'bhāvo bhāvo'bhāvo na jāyate || 15 ||

366

skye bshin pa yi phyed skyes phyir |
skye bshin pa ni skye mi ḥgyur ||
yaṅ na thams cad skye bshin pa |
ñid ni yin par thal bar ḥgyur ||

jāyamānārdhajātatvāj jāyamāno na jāyate |
atha vā jāyamānatvaṃ sarvasyaiva prasajyate || 16 ||

366. La version sanscrite citée MV,p.80. Poussin remarque : « stance non identifiée ».

367

skye bshin pa yi bdag ñid du |
bya ba skye bshin par mi ḥgyur ||
skye bshin pa yi bdag ñid du |
mi byaḥṅ skye bshin par mi ḥgyur ||

jāyamānasvarūpeṇa jāyamāno na jāyate |
jāyamānāsvarūpeṇa jāyamāno na jāyate || 17 ||

368

gaṅ gi gñis po bar med par |
srid pa yod pa ma yin pa ||
de la skye bshin pa med de |
gaṅ phyir de laḥṅ bar yod phyir ||

*antareṇa vinā yasya dvayasyāsti na saṃ*bhavaḥ |
jāyamāno na tasyāsti syāt tasyāpy antaraṃ yataḥ || 18 ||

368. Le fragment du vers reconstruit d'après le commentaire : *yasya* vādino'*ntareṇa vinā* madhyaṃ vinā atītānāgatasya *dvayasya nāsti saṃbhavaḥ*... HPS, p. 512.

369

gaṅ gi phyir na skye bshin pa |
ḥgags pa skyes pa skye ḥgyur ba ||
de yi phyir na skye bshin pa |
gshan yaṅ yod paḥi ṅo bor snaṅ ||

jāyamānanirodhena jāta utpadyate yataḥ |
tato'nyasyāpi sadbhāvo jāyamānasya dṛśyate || 19 ||

370

gaṅ tche skyes pa de yi tche |
skye bshin pa la srid pa med ||
gaṅ tche skyes pa skye bshin na |
de tche ci phyir skye bar ḥgyur ||

jāto yadā tadā nāsti jāyamānasya saṃbhavaḥ |
jāta utpadyate kasmāj jāyamāno yadā tadā || 20 ||

371

skye bshin pa ni ma skyes pa |
kho na skyeḥo shes par grags ||
khyad par med phyir de yi tche |
bum pa med par cis mi rtog ||

ajāto jāta ity eva jāyamānaḥ kutaḥ kila |
bhedābhāvād ghaṭo'bhāvas tadā kiṃ na vikalpyate || 21 ||

372

skye bshin pa ni ma rdsogs kyaṅ |
ma skyes pa las phyi rol gyur ||
de ltaḥṅ gaṅ phyir skyes pa las |
phyi rol gyur phyir ma skyes skye ||

aniṣpanno'py ajātāt tu jāyamāno bahiṣkṛtaḥ |
tathāpi jāyate'jāto yato jātād bahiṣkṛtaḥ || 22 ||

373

skye bshin pa sṅar ma byuṅ yaṅ |
phyi nas yod pa nin par grag ||
des kyaṅ ma skyes pa skye ste |
ma byuṅ shes bya skye ma yin ||

nāsīt prāg jāyamāno'pi paścāc ca kila vidyate |
tenāpi jāyate'jāto nābhūto nāma jāyate || 23 ||

374

rdsogs pa yod ces byar ḥgyur la |
ma byas pa ni med ces brjod ||
gaṅ gi tche na skye bshin pa |
med pa de tche gaṅ der brjod ||

jāyate'stīti niṣpanno nāstīty akṛta ucyate |
jāyamāno yadā bhāvas tadā ko nāma sa smṛtaḥ || 24 ||

375

gaṅ tche rgyu ni ma gtogs par |
ḥbras bu yod pa ma yin pa ||
de yi tche na ḥjug pa daṅ |
ldog pa ḥthad pa ñid mi ḥgyur ||

rnal ḥbyor spyod pa bshi brgya pa las ḥdus byas don dam du dgag pa bsgom pa bstan pa ste
rab tu byed pa bcu lṅa paḥo ||

kāraṇavyatirekeṇa yadā kāryaṃ na vidyate |
pravṛttiś ca nivṛttiś ca tadā naivopapadyate || 25 ||

yogācāre catuḥśatake saṃskṛtārthapratiṣedho nāma
pañcadaśaṃ prakaraṇam || **15** ||

XVI

376

rgyu ḥgaḥ shig gis stoṅ pa yaṅ |
stoṅ pa min pa lta bur snaṅ ||
rab tu byed pa thams cad kyi |
de ni so sor ḥgog par byed ||

kenacid hetunā śūnyam aśūnyam iva dṛśyate |
tasya prakaraṇaiḥ sarvaiḥ pratiṣedho vidhīyate || 1 ||

377

gaṅ tche smra po brjod bya naḥṅ |
stoṅ pa shes byar mi ruṅ ṅo ||
gaṅ gis brten nas kun ḥbyuṅ ba |
de ni gsum laḥṅ uod ma yin ||

yadā vaktāsti vācyaṃ ca na śūnyaṃ *nāma yujyate* |
yaḥ pratītyasamutpādaḥ sa triṣv api na vidyate || 2 ||

378

gal te stoṅ paḥi ñes pa yis |
stoṅ pa ma yin ḥgrub ḥgyur na ||
mi stoṅ ñes pas stoṅ pa ñid |
ci ste ḥgrub par ḥgyur ma yin ||

śūnyasya doṣeṇa yadāśūnyaṃ siddhaṃ bhaviṣyati |
aśūnyadoṣeṇa kutaḥ śūnyatvaṃ naiva setsyati || 3 ||

379

gshan gyi phyogs ni bzlog pa daṅ |
raṅ gi phyogs ni bsgrub pa ste ||
gal te sun ḥbyin byed phyogs cig |
gaṅ na sgrub byed la cis min ||

anyapakṣaniṣedhena svapakṣaḥ siddhimān yadi |
duṣṭe pakṣe svapakṣo'yaṃ siddhiṃ kiṃ nāma nāpnuyāt || 4 ||

380

gal te yoṅs su brtags pa na |
med gaṅ de phyogs mi ḥgyur na ||
des na gcig ñid la sogs gsum |
kun kyaṅ phyogs ma yin par ḥgyur ||

nigrahe'sati yenāyāṃ pakṣo nāma na jāyate |
ekatvāditrayaṃ sarvaṃ tena pakṣo na jāyate || 5 ||

381

gaṅ du mṅon sum kyis bum der |
stoṅ paḥi gtan tchigs don med ḥgyur ||
ḥdi na gshan lug las byuṅ baḥi |
gtan tchigs yod min gshan du yod ||

ghaṭaḥ pratyakṣato dṛṣṭaḥ śūnyahetur nirarthakaḥ |
..... || 6 ||

382

mi stoṅ med par stoṅ pa ni |
gaṅ las byuṅ ba ñid du ḥgyur ||
ji lta bur na cig śos ni |
med par gñer bo ḥbyuṅ bar ḥgyur ||

aśūnyena vinā śūnyasaṃbhavo jāyate katham |
itareṇa vinā tasya sahāyo jāyate katham || 7 ||

383

gal te phyogs ñid du ḥgyur na |
phyogs med phyogs kyi ṅo bor ḥgyur ||
de ltar phyogs med ñid med na |
gaṅ shig mi mthum phyogs su ḥgyur ||

pakṣe saty eva pakṣasyāpakṣo rūpaṃ bhaviṣyati |
asaty apakṣe ko nāma tadvipakṣo bhaviṣyati || 8 ||

384

gal te dṅos po yod min na |
me ni tcha bar ji ltar ḥgyur ||
tcha ba me yaṅ yod min shes |
gaṅ ñid du ni bzlog par byas ||

bhāva eva yadā nāsti vahnir uṣṇaḥ kathaṃ bhavet |
uṣṇo'gnir api nāstīti kasya nāma viparyayaḥ || 9 ||

385

dṅos po mthoṅ nas dṅos po ni |
med pa shes bya bzlog ḥgyur na ||
de ltar phyogs ni bshi char la |
ñes pa spaṅs pa gaṅ shig mthoṅ ||

dṛṣṭvaiva bhāvaṃ bhāvasyābhāvo nāma viparyayaḥ |
duṣṭe pakṣaturīyāṃśe prahāṇaṃ yasya dṛśyate || 10 ||

386

rdul phran la yaṅ yod paḥi dṅos |
gaṅ du med der ji ltar ḥbyuṅ ||
saṅs rgyas rnams la med ñid kyaṅ |
de ñid phyir nam ḥbrel paḥo ||

yad aṇor api sadbhāvas tato'bhāvaḥ kathaṃ bhavet |
buddhānām jātv abhāvo'pi tasmād eva prasajyate || 11 ||

387

gal te kun la gñis min na |
gshan gaṅ shig la yod dṅos yod ||
gal te khyod laḥṅ de rigs na |
brgyal pa gshan po ci ste byed ||

sarvasya cen na dvitīyaḥ kasyānyaḥ san bhaviṣyati |
mataṃ ced bhavato'py etad vijito'nyo bhavet katham || 12 ||

388

dṅos po kun gyi dṅos med la |
rnam par dbye ba mi rigs te ||
rdsas rnams kun la gaṅ mthoṅ ba |
de ni rnam dbyer mi ḥgyur ro ||

abhāve sarvabhāvānāṃ vibhāgo naiva yujyate |
bhāve'pi sarvabhāvānāṃ sa vibhāgo na jāyate || 13 ||

389

med phyir gshan gyi phyogs la lan |
brjod pa min par grags na ni ||
gtan tchigs kyis bzlog raṅ phyogs kyaṅ |
ci yi phyir na sgrub mi ḥgyur ||

abhāvād anyapakṣasya prativācyo na cet kila |
mānahīnaḥ svapakṣo'pi kasmāt siddho na jāyate || 14 ||

390

sun ḥbyin byed paḥi gtan tchigs rñed |
shes ḥjig rten brjod na yaṅ ||
gshan gyi phyogs la skyon brjod pa |
ñid du ci yi phyir mi nus ||

yad duṣṭo'dhigato hetur iti bhāṣāpi laukikī |
yena doṣo' nyapakṣasya vaktum eva na śakyate || 15 ||

391

yod ces bya ba tcam shig gis |
gal te de ñid dṅos yod na ||
med ces bya ba tcam shig gis |
med par yaṅ ni cis mi ḥgyur ||

sannāmamātreṇa yadā bhāvaḥ kaścid bhaviṣyati |
abhāvaḥ kiṃ na bhavati so'py asannāmamātrataḥ || 16 ||

392

gaṅ phyir yod bdog ces mi gtags |
de phyir med par mi ḥgyur na ||
gaṅ phyir yod ces mi byas pa |
de phyir yod par mi ḥgyur ro ||

sadartho yan na grathitas tenābhāvo na jāyate |
astīti yasmān na kṛtaṃ tena bhāvo na jāyate || 17 ||

393

gal te thams cad ḥjig rten pas |
brjod pas ḥjig rten pa yod na ||
dṅos gaṅ de ñid du yod pa |
de ni ḥjig rten par cis ḥgyur ||

uktatvāt sarvalokena loko yadi bhaviṣyati |
tasmād eva hi yo bhāvaḥ sa loko jāyate katham || 18 ||

394

gal te dṅos kun med paḥi phyir |
med pa ñid du gyur na ni ||
de lta yin daṅ phyogs rnams kun |
dṅos po med par mi rigs so ||

asattvāt sarvabhāvānām abhāvo yadi vidyate |
tathā ca sarvapakṣeṣu bhāvo'san naiva yujyate || 19 ||

395

dṅos po med phyir dṅos med la |
srid pa yod par mi ḥgyur ro ||
dṅos po med par dṅos po ni |
med par gaṅ las ḥgrub par ḥgyur ||

abhāvatvād abhāvasya bhavo'stīti na vidyate |
abhāvatvād asan bhāva iti siddhir bhavet katham || 20 ||

396

stoṅ pa gtan tchigs las ḥgyur ba |
de phyir stoṅ par mi ḥgyur na ||
dam bcaḥ gtan tchigs las gshan ni |
ma yin des na gtan tchigs med ||

śūnyaṃ pramāṇato jātam ataḥ śūnyaṃ na vidyate |
pratijñānyā na pramāṇāt pramāṇāṃ tan na vidyate || 21 ||

397

gaṅ phyir stoṅ paḥi dpe yod pa |
des na stoṅ par mi ḥgyur na ||
bya rog ji lta de bshin du |
bdag kyaṅ nag ces brjod nus sam ||

yasmāc chūnyasya dṛṣṭāntas tena śūnyaṃ na jāyate |
kāko yathā tathātmāpi kṛṣṇo vaktuṃ na śakyate || 22 ||

398

gal te raṅ bshin gyis dṅos yod |
stoṅ mthoṅ yon tan ci shig yod ||
rtogs pas mthoṅ ba ḥchiṅ ba ste |
de ni ḥdi ru dgag par bya ||

svabhāvataś ced bhāvo'sti śūnyadṛṣṭyā hi ko guṇaḥ |
dṛṣṭo vibandho jñānena tad evātra nirudhyate || 23 ||

399

gcig yod gcig med ces bya ba |
de ñid min ḥjig rten paḥṅ min ||
des na ḥdi yod ḥdi med ces |
brjod pa ñid du nus ma yin ||

sad ekam ekaṃ nāmāsat tattvaṃ loko'pi naiva yat |
tenedaṃ sad asad veti vaktum eva na śakyte || 24 ||

400

yod daṅ med daṅ yod med ces |
gaṅ la phyogs ni yod min pa ||
de la yun ni riṅ po naḥṅ |
klan ka brjod par nus ma yin ||

rnal ḥbyor spyod pa bshi brgya pa las slob dpon slob ma rnam par gtan la dbab pa bstan pa ste
rab tu byed pa bcu drug paḥo ||

sad asat sadasac ceti yasya pakṣo na vidyate |
upālambhaś cireṇāpi tasya vaktuṃ na śakyate || 25 ||

400. La version sanscrite citée MV p. 16.

yogācāre catuḥśatake guruśiṣyavyavasthopadeśo nāma
ṣoḍasaṃ prakaraṇam || 16 ||

TRADUCTION

CHAPITRE VIII

LES ACCESSOIRES

176. L'amitié ne dure pas longtemps entre personnes de nature dissemblable ; de même, l'attachement à tout ne subsiste pas longtemps chez une personne qui sait les défauts de toute (chose).

177. Pour une (chose) l'un a de l'attachement ; un autre, de l'aversion ; un autre, encore, l'ignore ; c'est pourquoi l'attachement est sans valeur.

[Je traduis le mot duṣyati dans le sens bouddhique ; c'est-à-dire, dviṣyati. Comparer la triade de rāga, dveṣa et moha en sanscrit et rāga, dosa et moha en pāli. Le commentateur cite sous 178 « saṃkalpaprabhavo rāgo dveṣo mohaś ca kathyate ». Noter surtout l'analogie entre les Sāṃkhyas et les Bouddhistes].

178. L'attachement, etc. (aversion et ignorance) n'existent que dans la notion (kalpanā) (pure) ; qui donc, doué d'intelligence, prendra la réalité (bhūtārtha, l'essence réelle des choses) et la notion (pure) (pour identiques) ?

179. Il n'est pas raisonnable qu'un être quelconque soit enchaîné à un autre ; il n'est pas raisonnable non plus qu'il y ait libération pour un être enchaîné à un autre.

[Comme on l'a déjà expliqué dans le vers qui précède, les causes de l'esclavage n'existent que dans la notion pure, et non pas en réalité ; les causes étant non-réelles, leurs effets, par conséquent, deviennent aussi non-réels. Mais, si l'on maintient, quand même, qu'il existe un esclavage, qui devient alors réel, le résultat sera l'absence de salut ou d'émancipation.]

180. Dans l'esprit d'un homme de quelque mérite il ne se produit pas le moindre doute sur l'efficacité de la doctrine de la śūnyatā ; mais il suffit d'un simple doute pour que l'existence du monde s'évanouisse.

[On croit, par nature, à la réalité du monde, y étant habitué dès le début de son existence. On regarde la doctrine du vide comme danger suprême. On ne se demande même pas s'il y a du bon dans la doctrine ; mais quand un doute, même dans l'intérêt de la recherche, s'est produit dans l'esprit, ce qui présuppose une inclination pour la doctrine, le résultat est la destruction de l'āvaraṇa des misères (kleśa), le premier des deux.]

181. Le sage a simplement affirmé l'accroissement (de la foi) à l'égard de cette doctrine du vide jusqu'à l'obtention du salut ; celui qui n'a pas foi dans (cette doctrine), n'est assurément pas un homme sage.

[Si l'on a de l'inclination pour cette doctrine, celle-ci ne suspendra pas son efficacité, tant qu'on n'aura pas atteint le nirvāṇa.]

182. Le vide n'est pas considéré comme vide afin qu'on obtienne le nirvāṇa, (mais c'est bien, en réalité, du vide) ; parce que les Tathāgatas, en prêchant le nirvāṇa, ne s'adressent pas à celui qui est dans une doctrine erronée.

183. Quand on énonce l'existence du monde, il y a pravṛtti ou affirmation ; mais quand on énonce la vérité absolue, il y a le sens transcendant, la négation (du monde).

[Ce vers nous fournit la classification dans deux rubriques des paroles du maître. Selon le commentateur, la prédication qui comporte l'individu et la généralité (svalakṣaṇa et sāmānyalakṣaṇa) se classe sous pravṛtti ; mais la prédication interprétant le pratītyasamutpāda comme vide, se classe sous nivṛtti négation, ou paramārtha, la vérité absolue.]

184. On a peur quand on pense : « que ferais-je ? tout est non-existence, non-réel », (mais) s'il y a quelque chose à faire, cela ne vous conduit pas à la négation (nivṛtti).

[La pensée de la non-réalité du monde ne doit pas faire peur. Au contraire, s'il reste toujours quelque chose à faire,

ou non-accompli, il n'y aura pas de fin. Le résultat sera le désir de l'accomplir, désir qui conduira à la ruine.]

185. Vous éprouvez de l'attachement pour votre opinion personnelle, vous détestez celle des autres ; vous n'obtiendrez pas le nirvāṇa, parce qu'il n'y a pas de paix pour quelqu'un qui se meut dans les oppositions.

[Les oppositions usuelles sont : existence, non-existence, etc].

186. Il y a nirvāṇa pour qui cesse d'agir ; il y a renaissance pour celui qui agit ; c'est pourquoi le nirvāṇa est facile pour qui est sans pensée, mais non pour un autre.

187. Comment pourrait-on croire au vide, si l'on n'avait pas le dégoût du monde? alors, quitter la transmigration serait aussi difficile que quitter sa propre maison.

188. Quelques-uns, opprimés par la misère, semblent chercher la mort ; en ce cas, c'est par simple ignorance qu'il n'obtiennent pas le séjour suprême, le nirvāṇa.

[Il se trouve souvent que les hommes souffrent beaucoup, et sont, par conséquent, conscients de la misère du monde. Si les hommes dans cet état ont réellement le dégoût du monde, et comme résultat, inclination pour la doctrine du vide, ils pourront obtenir le nirvāṇa ; sinon, non.]

189. On prêche la libéralité aux humbles ; les vœux aux esprits moyens ; le vide aux meilleurs ; c'est pourquoi il est si souvent question du mieux (agrya = śūnya).

[La prédication du Bouddha diffère selon ses auditeurs, qui se composent des gens ordinaires, des esprits moyens et des meilleurs ; d'où trois sortes de doctrines. Les deux premières classes ne comprendront pas les doctrines subtiles du śūnya. Pour eux la libéralité et les vœux préparent à l'état supérieur. Celui qui veut fonder la science doit acquérir le mérite qui se compose de la libéralité et des vœux. Sans ces deux conditions il n'y aura pas de science et sans science pas de nirvāṇa.]

190. Celui qui sait rejeter en premier lieu le péché (apuṇya), ensuite le moi et finalement toutes choses, celui-là est le sage.

[Le premier degré sur la route du nirvāṇa consiste à éviter

le péché ; le deuxième est la négation du moi ; et le dernier la négation du tout. Comparer MV, pages 359-360.]

191. L'opinion fausse sur un seul objet est l'opinion fausse sur tous ; le vide d'un seul objet est le vide de tous.

192. Les Tathāgatas ont prêché l'attachement à la loi pour les hommes qui désirent le ciel ; ailleurs ils ont prêché la réalité et la réalité toute simple à ceux qui désirent le salut.

193. Un homme qui désire acquérir le mérite ne doit pas parler de vacuité (śūnyatā) en toute occasion ; les médicaments eux-mêmes, indûment mélangés, deviennent une espèce de poison [garala], n'est-il pas vrai ?

194. Comme on ne peut faire qu'un étranger comprenne autrement que par sa langue propre, de même on ne peut faire que les hommes ordinaires comprennent autrement que par les moyens ordinaires.

[C'est seulement par les moyens ordinaires de compréhension que les choses transcendantes peuvent être comprises. C'est pourquoi leur emploi est permis, bien que ces moyens ordinaires n'existent pas au sens absolu. A ce propos, comparez Śaṅkara sur BS II, 1, 14 ; Hastavāla 6, JRAS 1918, page 287.]

195. Existence, non-existence, existence et non-existence, et ni existence ni non-existence, voilà ce que prêchent les Tathāgatas. Un médicament même n'est salutaire que selon la maladie, n'est-il pas vrai ?

[Les paroles du Bouddha contiennent des déclarations sur les quatre alternatives possibles de l'existence et de la non-existence, parce qu'elles ont été énoncées en diverses occasions selon la capacité de ses auditeurs (vineyavaśāt). Un médicament, par exemple, ne peut pas être employé pour une maladie quelconque, mais seulement pour celle à l'occasion de laquelle les médecins le prescrivent.]

196. Si (par la science supérieure) on voit bien (la non-réalité du monde), on obtient le séjour suprême (le nirvāṇa) ; si l'on voit la vérité partiellement, on obtient le bonheur dans la vie future ; c'est pourquoi les savants doivent fixer leur pensée sur la méditation intérieure.

[Quand on obtient la vue juste des choses, on s'achemine

soit au salut, soit au ciel, etc. La science de la vérité n'est jamais sans valeur, comme on l'explique dans le vers qui suit.]

197. Bien qu'un homme qui cherche la vérité n'obtienne pas le salut dans cette vie, il l'obtient sans effort dans la vie future, comme (fruit de) son acte.

[Le commentateur explique proprement les mots, tattvajñaḥ et karmavat, comme tattvajñābhiyuktaḥ et karmaphalavat. Comparer BG VII, 19 ; MK, XVIII, 12.]

198. L'accomplissement dans toutes les affaires est difficile par la pensée seule ; ce n'est pas à dire que le salut n'existe pas ; mais (cela veut dire que) les hommes engagés dans la poursuite du nirvāṇa et ceux qui l'ont atteint sont bien rares.

[Comparer BG, VII, 3.]

199. L'attachement (du corps, etc.) ne dure pas longtemps quand on apprend que le corps est dénué de qualités ; de même façon détruit-on tout le reste (l'aversion, l'ignorance, etc.)

200. De même que l'on voit finir la semence, quoiqu'elle n'ait pas de commencement, de même il n'y aura pas de naissance quand les causes seront détruites.

[La semence a son passé, le commencement ; mais elle peut se détruire si, par exemple, elle est brûlée. La cause (semence) de la naissance est le vijñāna, mais quand cette semence est brûlée par le feu du vijñāna, il n'y aura pas de naissance. Comparer Catuḥśataka, 350 et aussi BG, IV, 37.]

CHAPITRE IX

NÉGATION DE LA PERMANENCE

201. Tout est né en vue d'un but défini ; alors, (ce qui est né en vue d'un but) n'est pas permanent. C'est pourquoi il n'existe pas de (vrai) Tathāgata sauf le sage, qui, seul, a énoncé la vraie nature des choses.

[Toutes les choses appelées saṃskṛtas ont pour but une fonction définie ; les saṃskṛtas sont les combinaisons pures et simples et sont relatives aux composants comme des effets à

des causes. Mais, comme pour leur existence elles dépendent des autres, elles n'ont pas une existence indépendante, et, par conséquent, ne peuvent pas être permanentes, parce que la permanence et l'essence réelle des choses sont des termes toujours identiques. Le seul personnage qui énonce l'impermanence et la vacuité des choses est le Bouddha, et aucun autre soi-disant prêcheur de la vérité. C'est pourquoi il n'existe pas un vrai Tathāgata sauf le Bouddha. Le commentateur explique la première partie en un autre sens aussi : « Tout ce qui est né a pour but la destruction (kārya) ; c'est pourquoi il n'est pas permanent. »]

202. Il n'y a pas d'existence, en aucun temps et en aucun lieu, qui ne soit dépendante des conditions de sa production. Par conséquent, il n'y a rien, en aucun temps et en aucun lieu, qui s'appelle permanent.

203. Il n'y a pas d'objet qui n'ait une cause ; tout ce qui a une cause, n'est pas permanent ; c'est pourquoi le sage qui sait la vérité dit que la production (siddhi) sans cause n'est pas une production.

[L'argument est dirigé contre la théorie des Naiyāyikas et des Vaiśeṣikas qui définissent la permanence (nitya) ce qui existe (sat) et est aussi sans cause (sad akāraṇavan nityaṃ. VS, IV, 1, 1.] Le point de vue des Bouddhistes démontre que ce qui existe a une cause ; ce qui a une cause n'est pas permanent ; et il n'y a pas d'existence sans causes et sans conditions.]

204. Si en voyant que les choses produites (kṛtaka) sont impermanentes on dit que ce qui n'est pas produit est permanent, alors, en voyant l'existence de ce qui est produit, admettons donc la non-existence (nāstitā) (seule) du permanent.

[Le Nyāya-Vaiśeṣika ne peut pas admettre cette conclusion, parce qu'elle est dirigée contre sa propre définition du nitya, c'est-à-dire sat et akāraṇavat.]

205. Les gens ordinaires imaginent que l'espace, etc., sont permanents ; les savants, au contraire, même en tant qu'ils participent de la connaissance mondaine (laukika), ne voient là aucun objet réel.

[Ce vers combat les vues de l'école Vaibhāṣika qui soutient que l'ākāśa est permanent et le définit par l'absence de rūpa (forme, couleur, etc.) et par l'omni-pénétration. Mais, si l'ākāśa n'a pas de rūpa, il équivaut à la non-existence, étant en soi une chose qui est adravyasat (non-substantialité en soi), et, par conséquent, non-réelle (avastu). Le vers suivant combat la vue des Vaibhāṣikas, que l'ākāṣa possède l'omni-pénétration.]

206. Ce qu'on appelle partie (pradeśa) ne pénètre pas entièrement le tout (pradeśin); il s'ensuit très clairement qu'il y a d'autres parties aussi dans le tout.

[L'ākāśa est le pradeśin et ses parties sont les pradeśas. Le pradeśa ne peut pas pénétrer le pradeśin tout entier, parce que, en ce cas, le pradeśin et le pradeśa seraient identiques. D'ailleurs, si le pradeśa ne pénètre pas le pradeśin tout entier, il ne peut pas être vibhu, omni-pénétrant, ainsi qu'un vase ne l'est pas. On ne peut pas dire que l'ākāśa est sans parties, et, par conséquent, permanent, car, dans ce cas, surgit la question de savoir si l'ākāśa vient en contact avec le vase ou non, et, dans l'affirmative, complètement ou partiellement. Il ne peut être complet, car, dans ce cas, un vase serait aussi omni-pénétrant. On conclut donc, que l'ākāśa n'est pas éternel.]

207. La chose (bhāva), au sujet de laquelle on énonce une affirmation ou négation, est dépendante d'une autre. C'est pourquoi il y a un résultat (kārya).

[Selon les fragments du commentaire il semble que cette stance combat l'existence du temps (kāla). On définit une chose comme utilisable à l'obtention d'un but (arthakriyāsamartha), ou susceptible d'affirmation et de négation (pravṛttinivṛttiyogyā). Elle existe comme effet, mais, étant un effet, elle est dépendante de ses causes et conditions.

208. Sans production d'un effet, la cause ne peut pas être appelée une cause; c'est pourquoi toutes les causes deviennent (identiques aux) effets.

209. Si une cause devient cause d'autre chose quand elle comporte un changement, comment pourrait-il être raison-

nable qu'une chose qui comporte un changement fût permanente ?

210. Si, pour quelqu'un, la cause est permanente, la non-existence pourrait être produite de la non-existence ; cela veut dire qu'une chose est produite d'elle-même ; pour celui-là la cause devient sans utilité.

211. La chose naît de ce qui est permanent ; comment pourrait-elle être impermanente ? En effet, on ne voit jamais que la cause et l'effet diffèrent de caractères.

212. Si une partie (d'une chose) devient cause alors que l'autre ne le devient pas, alors les deux parties étant différentes elles resteront à deux places différentes ; comment la permanence pourrait-elle être raisonnable ?

[Le vers 211 réfute la similarité des caractères entre la cause et l'effet (sādharmya) que le Sāṃkhya énonce, alors que 212 réfute leur identité (tādātmya). Le passage de la cause à l'effet requiert un changement soit d'une partie, soit de la totalité de la cause. Si c'est une partie seulement qui subit le changement, il y aura deux parties : une qui change, et l'autre qui ne change pas. En ce cas, les parties resteraient à des places différentes et ne pourraient pas être permanentes. Si la cause toute entière subit le changement, l'effet sera identique avec la cause. Comparer Śaṅkara sur BS, II, I, 18.]

213. Une cause qui existerait en des corpuscules sphériques ne saurait produire aucun résultat ; c'est pourquoi il n'est pas raisonnable d'admettre que les atomes viennent en contact les uns avec les autres.

[Selon le système du Nyayā-Vaiśeṣika, les causes sont les atomes, en forme de corpuscules sphériques et très fins ; mais l'auteur nous démontre que la formation d'un groupe d'atomes serait impossible, parce que les atomes, étant sphériques, n'ont pas de faces, et, sans les faces, pas de contact. Comparer : Ṣaṭkena ugapad yogāt paramāṇoḥ ṣaḍaṃśatā, etc., Vasubandhu, Viṃśakārikā, 12 ; Praśastapāda sur VS, page 43 ; Nyāyavārtika, IV, II, 24 ; Tātparyaṭīkā, page 458 ; BC et BCP sur IX, 87 ; Śaṅkara sur BS, II, II, 11-17 ; Sarvadarśanas. ; Vijñānabhiksu : Sāṃkhya PB, p. 238, etc.]

214. La place occupée par un atome, un autre ne peut pas désirer l'occuper, parce que la cause et l'effet ne peuvent exister à la même place.

215. Ce qui a une face orientale, a une partie orientale, mais si l'atome a une face, il cesse d'être un atome.

216. Si, en prenant une partie antérieure, la partie extérieure est repoussée, les deux parties n'existeront pas ensemble, et, par conséquent, il n'y aura pas de production.

217. Ce qui n'a ni commencement (ādi), ni centre, ni fin, comment, puisqu'il n'est pas manifeste, pourrait-il être visible ?

218. Par la production d'un effet, la cause est détruite; la cause, par conséquent, n'est pas permanente. Mais si (on insiste, disant qu') elle doit être appelée une cause, elle ne peut pas donner un effet.

219. De ce qu'il n'est pas constaté comme une chose permanente, et, en même temps, venant en contact (saṃyogin) avec une autre, les Bouddhas ne prêchent pas la permanence de l'atome.

220. Si le nirvāṇa diffère des moyens de délivrance d'un homme à l'état d'esclavage, il n'est pas du tout produit; il ne peut donc pas être appelé nirvāṇa.

221. Dans l'état de nirvāṇa, il n'existe pas de skandhas (groupes); il n'y a pas naissance d'un pudgala (moi); le nirvāṇa étant invisible, que peut bien être le nirvāṇa ?

222. Si le nirvāṇa consiste dans l'absence du saṃsāra, à quoi bon la connaissance? car l'existence de l'ignorance est vraiment équivalente à la non-existence.

223. Si l'âme équivaut au nirvāṇa, la science parfaite sera le saṃsāra; car, en l'absence de la science, il ne pourra pas y avoir dans le monde de culture extrême (bhāvanā).

[Manifestement, les quatre vers précédents, obscurs en eux-mêmes, ont été écrits pour traiter de la nature du nirvāṇa. Après avoir traité de la nature et de la relation de cause à effet, il faudrait traiter de la nature du nirvāṇa, parce que, selon les Bouddhistes, il n'y a rien qui ne soit soumis à la théorie de la causalité, pas même le nirvāṇa. Comparer

Śaṅkara sur BS I, 1, 4, où il aborde la question de la nature du mokṣa.]

224. Quand on est libre de la misère, rien ne nous est plus hostile ou étranger (para) : c'est pourquoi la prédication enseigne qu'il est mieux de détruire la (pensée du) moi par tous les moyens possibles.

[Cp. BC et BCP IX, 78.]

225. Il est mieux d'avoir la science mondaine (laukika) que d'avoir la science absolue (paramārtha) ; car il y a (au moins) quelque chose (sur quoi fixer notre pensée) dans la science mondaine, tandis qu'il n'y a rien de tel dans la science absolue.

CHAPITRE X.

NÉGATION DU MOI

226. Lorsque le moi intérieur n'est ni masculin, ni féminin, ni neutre, ce n'est que par l'ignorance que vous pensez : « Je suis un homme ».

[Les dix-huit premiers vers réfutent la théorie du moi du système Sāṃkhya et aussi quelque autres doctrines. Notre texte étant antérieur à celui d'Īśvarakṛṣṇa, je n'ai pas donné les références fréquentes de ce texte.]

227. Lorsque tous les éléments ne sont ni féminins, ni masculins, ni neutres, alors de quoi sera dépendante (la naissance) du féminin, du masculin et du neutre ?

[Le vers 226 impute les caractères des sexes au moi intérieur. Celui-ci les impute au moi grossier (bahirātman ou bien bhūtātman) qui est le produit des cinq éléments. Les cinq éléments n'ont pas les caractères des sexes, et, par conséquent, leur produit (bhūtātman) ne les aura pas.]

228. Ce qui est le moi pour vous, est non-moi pour moi ; il n'est donc pas certain que ceci est (vraiment) un moi. On a des notions (incertaines) des choses qui sont impermanentes, n'est-il pas vrai ?

[Si, sur une question les deux parties diffèrent, la question reste sans solution, et, par conséquent, affaire de convention. Les notions d'ailleurs se basent sur les choses impermanentes, parce que ce qui est permanent est hors de notion, et le résultat est que le moi, étant la base des notions, devient impermanent.]

229. A chaque (occasion de) naissance, le moi change, comme aussi le corps. Par suite de la destruction du corps (antérieur) le moi devient (tout à fait) un autre, et, par conséquent, ne peut pas être appelé permanent.

230. Il n'y aura pas de mouvement dans les choses qui n'ont pas la tangibilité. C'est pourquoi l'âme (jīva) ne peut pas être l'agent (kartā) du mouvement du corps.

231. Quelle est la cause du moi qui est permanent et sans mort ? Il ne se peut jamais qu'un diamant soit mordu (mangé) par un ver.

[Ce qui est permanent et indestructible n'a pas de cause ; parce que tout ce qui a une cause ne peut être ni permanent ni indestructible. Ici, on compare le moi à un diamant, et la cause à un ver.]

232. Si vous admettez le moi comme une chose permanente afin de prouver la continuité des souvenirs (smṛtisaṃtāna), pourquoi ne l'acceptez-vous pas comme une chose impermanente en voyant prendre fin sa destinée (bhāgyakṣaya)?

233. (Dira-t-on) le moi devient conscient (jñātā) seulement quand il possède les facultés de l'esprit (caitta), (nous répliquerons) que l'esprit et les facultés de l'esprit n'existent pas, et, par conséquent, que le moi ne reste pas permanent.

[Je fais toutes réserves sur cette interprétation qui ne me satisfait pas. La version chinoise ne m'a donné aucune aide.]

234. On voit le moi posséder du plaisir, etc. (peine, ignorance) ; il est, par conséquent, différent (en chaque état de plaisir, etc.) comme le plaisir, etc., eux-mêmes. Alors il n'est pas raisonnable d'admettre qu'il soit permanent, puisque le plaisir, etc., ne le sont pas.

235. Si la conscience (caitanya) est permanente, son instrument (production, karaṇa) est sans utilité. Si le feu est permanent, il n'y a pas besoin de bois.

236. La substance ne change pas jusqu'à (l'époque de sa) destruction comme change l'action (kriyā) ; alors, il n'est pas raisonnable de dire que l'esprit (puruṣa) existe, mais pas la conscience (caitanya).

[Le commentateur explique le vers de la façon suivante : selon le pūrvapakṣin (adversaire) l'esprit (puruṣa) a pour constituant la faculté de conscience (caitanyaśaktirūpaḥ) ; il goûte toutes les fonctions de conscience (caitanyavṛtyabhivyakter upabhoktā). Son office consiste à jouir des objets (viṣaya), ce qui est la fonction du caitanya. Il lui serait impossible de jouer ce rôle s'il n'avait pas les organes (indriyas) que l'on appelle vikāras dans le système du Sāṃkhya. Maintenant notre auteur demande : si la conscience est une action (kriyā), elle doit avoir tous les traits d'une action (kriyā), c'est-à-dire elle doit avoir le mouvement (calatva) et résider dans une substance (dravyāśrayatva). Mais une substance n'a pas le mouvement constant ; nous pouvons trouver un arbre avec ou sans mouvement. Le moi (puruṣa), au contraire, étant conscience pure et rien d'autre, est toujours dans l'état actif. Il n'est pas possible d'admettre deux entités distinctes comme puruṣa et caitanya parce que nous ne les trouvons pas l'un à part de l'autre. Le vers suivant réfute la possibilité d'une double nature du puruṣa, la subconscience (caitanyaśakti) et la conscience dans sa manifestation (caitanyavyakti). (Voir Commentaire HPS, p. 488.)

237. Si l'on admet la subconscience (cetanādhātu) différente (anyatra = pṛthaktvena, com.) de la conscience, il s'ensuit que, comme le fer quand on le fond, le moi (puruṣa) change.

[Le résultat serait l'impermanence du moi.]

238. Si (l'on dit que) la conscience ne réside que dans l'esprit (manas), lorsque le moi est grand (mahān) (omni-pénétrant) comme l'espace (ākāśa), on arrivera à cette conclusion (inacceptable) que la non-conscience est le caractère du moi.

[Selon le pūrvapakṣin, le puruṣa est,comme l'espace, tout pénétrant, lorsque la conscience est l'attribut de l'esprit (manas) qui est atomique.]

239. Si le moi est omni-présent, comment, pour lui, l'autre ne devient-il pas lui-même ? Il n'est pas raisonnable qu'une chose soit obscurcie par elle-même.

[L'auteur discute ici la question de l'omni-présence du moi. Si l'âme de tout individu était omni-présente, il ne pourrait pas faire une distinction entre ce qui est à lui et ce qui est aux autres, occupant lui-même tout l'espace. On dira peut-être qu'une âme est obscurcie par une autre, et, par conséquent, il y aura la distinction entre le sien et le mien, mais ceci non plus n'est pas soutenable, parce que les deux âmes étant omni-présentes ne peuvent pas s'obscurcir l'une l'autre.]

240. Il n'y aura aucune différence entre les fous (d'un côté) et ceux (de l'autre) qui soutiennent que les humeurs (guṇas : sattva, rajas et tamas) sont les agents, mais (en même temps) sont inconscientes.

[Il est surprenant de remarquer que, dans la réfutation du système Sāṃkhya, on ne mentionne pas le mot prakṛti. Mais, comme le commentateur l'a déjà remarqué, la prakṛti du Sāṃkhya n'est rien d'autre que la combinaison dans l'état d'équilibre des trois humeurs, qui sont les agents de la création, et, en même temps, inconscientes.]

241. Les humeurs (guṇas) savent, de toutes les façons possibles, bâtir les maisons, etc., mais ne savent pas en jouir. Quoi de plus déraisonnable que ceci ?

[La prakṛti du Sāṃkhya n'est qu'agent (kartrī) ; c'est le puruṣa qui est le bhoktā.]

242. Ce qui possède l'action (kriyāvān) n'est pas permanent ; l'action n'existe pas dans ce qui est omni-présent ; (un objet) sans action est égal à non-existence ; pourquoi alors n'avez-vous pas d'inclination pour (la doctrine de) la négation du moi ?

243. Les uns voient le moi omni-présent ; d'autres le considèrent de la grandeur du corps ; d'autres encore le considèrent de grandeur atomique ; mais le savant le voit non-existant.

(Ici, on mentionne la grandeur du moi selon les systèmes des Sāṃkhyas, des Jainas, des Vedāntistes (anciens ?) et des Bouddhistes.]

244. Ce qui est permanent a de la douleur ; ce qui est libre de la douleur a le salut ; alors il n'est pas raisonnable que le moi, qui est permanent, ait le salut.

245. S'il y a, en réalité, un moi, il n'est pas raisonnable de cultiver la pensée du non-moi ; et, par conséquent, en vertu de tous les arguments valides, le nirvāṇa, pour lui, est sans utilité.

[Ce vers réfute les vues de ceux des Bouddhistes qui soutiennent une espèce de moi, mais, en même temps, admettent qu'on cultive la pensée du non-moi.]

246. Si le nirvāṇa n'existe pas en réalité, ce qui le précède (saṃsāra) n'existe pas non plus, car la seule existence que l'on affirme, c'est celle qui peut être vue dans le (monde) humain.

[Si le nirvāṇa est non-existence, le saṃsāra aussi sera non-existence ; on affirme l'existence ou la non-existence d'une chose qu'on peut voir dans le monde. On ne peut pas caractériser le fils d'une femme stérile, comme existence ou non-existence.]

247. Si l'impermanence est détruite, comment les herbes, etc., pourront-elles être nées ? Si celle-ci (anitya) est existence (sat), l'ignorance (avidyā) même ne peut pas être née.

[Le vers est obscur : mais mon interprétation s'accorde avec la traduction chinoise.]

248. Quand le moi existe, la forme, etc., sont reconnues produites d'autre chose ; c'est en voyant l'existence d'une chose, que l'on voit la destruction d'une autre.

[C'est pourquoi les Bouddhistes insistent sur la négation du moi. Comparer BC, IX, 78 et le Commentaire, BCP.]

249. De même que la pousse artificielle est produite d'une semence artificielle, de même toute impermanence est produite des choses impermanentes.

250. Il n'y a pas de destruction parce que l'on affirme (l'existence) d'une chose. Il ne peut pas y avoir de permanence parce que l'on nie (cette existence).

CHAPITRE XI

NÉGATION DU TEMPS

251. Le vase à venir ne peut pas être celui du présent, celui du passé n'existe pas ; et, comme tous deux sont non-venus, celui qui est à venir n'existe pas.

[On examine ici la nature du temps : le présent, le passé, l'avenir. La méthode employée pour la réfutation du temps est celle de Nāgārjuna. Comparer MK, XIX.]

252. S'il y a, dans l'avenir, la nature propre (svabhāva) de l'à venir qui n'existe pas encore, comment l'à venir qui n'existe pas en soi, pourrait-il être passé ?

253. Autant qu'une chose à venir reste non-venue en soi, la chose présente ne peut pas devenir l'à venir.

254. L'à venir existe, le passé existe, le présent existe ; qu'est-ce alors qui n'existe pas ? Ce qui a l'existence pour toujours, comment pourrait-il être impermanent ?

255. Le passé est né du passé ; comment pourrait-il être passé ? Si, au contraire, le non-passé (anatīta, présent ou avenir) est né du passé, comment pourrait-il être passé ?

256. Si l'à venir est né, pourquoi n'est-il pas présent ? Si, au contraire, il (l'à venir) n'est jamais né, est-ce qu'il est toujours non-venu ?

257. Si l'à venir, même sans naissance, est impermanent, à cause de sa destruction (en devenant présent), alors il n'y a pas de destruction du passé ; pourquoi ne le prend-on pas comme permanent ?

258. Ce présent-ci (qui existe actuellement) ne peut pas être impermanent ; de même, le passé (qui n'existe pas actuellement) ; il n'y a pas toutefois une alternative pour ceci autre que les deux (envisagées).

[La chose qu'on appelle présente ne peut pas être impermanente parce qu'elle existe actuellement dans sa propre nature. Ce qui est impermanent ne peut pas être présent, parce

que l'existence et la non-existence ne se trouvent pas ensemble. Le passé non plus ne peut pas être impermanent, parce qu'il est déjà détruit une fois. Il n'est pas raisonnable de détruire une chose qui est déjà détruite. Quand les choses nées et détruites ne sont pas impermanentes, il n'est pas raisonnable non plus que le futur, qui est non-venu, et, par conséquent, sans naissance, soit impermanent. Commentaire, HPS p. 491.]

259. Si une chose, qui est née après, existait déjà, l'opinion de ceux qui soutiennent la fatalité (niyati) ne sera pas fausse.

[Les Niyativādins sont peut-être les Lokāyatikas ou Cārvākas qui soutiennent que l'univers est sans cause, sans agent actif (puruṣakāra) et a sa nature fixe. Le commentateur nous dit que ceci est en pleine contradiction avec le pratītyasamutpāda, et, par conséquent, pas acceptable. Si l'on insiste, affirmant que l'à venir existe, on doit alors admettre les vues des Niyativādins comme correctes elles aussi.]

260. Il n'est pas raisonnable d'admettre qu'une chose, que l'on va produire, existait déjà. S'il y a naissance de ce qui existe, il y aura naissance de ce qui est déjà produit.

[Comparer MV, p. 13 ; MA, VI, 8.]

261. Si l'on voit une chose à venir, pourquoi ne voit-on pas la non-existence ? A qui l'à venir existe, rien ne saurait être loin.

[Selon les adversaires d'Āryadeva, les yogins voient les choses à venir, mais, si les yogins voient des choses qui n'existent pas, ils pourront aussi voir des choses telles que le fils d'une femme stérile ou bien les cornes du lièvre. Voir commentaire HPS, p. 492.]

262. Si le mérite (dharma) existe déjà indépendamment des actions humaines, la pratique d'abstinence (niyama) est inutile. Si (l'on dit qu') on doit pourtant la pratiquer à quelque degré, la théorie de l'existence d'un effet ne peut être vraie.

[Si l'à venir existe, le mérite de l'à venir existe aussi. On n'a pas alors besoin de pratiquer les cinq ou dix abstinences. On dira que l'on doit les pratiquer à quelque degré quand même. Alors, la théorie du Satkārya tombe.]

263. Comment, pour l'adversaire, la production aurait-elle existence (sat) quand elle-même (étant une production) est impermanente ? On veut dire que l'univers (loka) qui a commencement et fin est impermanent.]

[Tout le monde accepte que ce qui est la production est impermanent ; la production a commencement et fin, et, pour ce motif, elle est impermanente. La juxtaposition de Sat et Kārya est, pour cette raison, en pleine contradiction.]

264. Si l'on peut obtenir le nirvāṇa sans efforts, celui-ci (nirvāṇa) ne saurait être à venir ; ceci admis, il y aura un attaché (rakta) même quand il n'y a pas d'attachement (rāga).

265. Pour qui soutient l'existence (perpétuelle) des produits (dans leurs causes) (satkārya) et pour qui soutient la non-existence des produits (dans leurs causes), décorer des colonnes, etc., dans sa maison, est sans utilité.

[Pour le Satkāryavādin (Sāṃkhya), la décoration doit être déjà existante, et pour l'asatkāryavādin (Naiyāyika) elle ne serait jamais faite.]

266. On ne peut pas comprendre, même dans l'esprit, (la nature) des choses qui changent (à chaque moment) ; c'est pourquoi les gens ordinaires (avicakṣanāḥ : les gens qui n'ont pas d'esprit critique, — ou ne sont pas savants) imaginent que le présent existe.

Il est difficile de comprendre la vraie nature des choses, parce qu'elles changent à chaque minute. On attribue la permanence à ce qu'on voit actuellement.]

267. Selon les uns, une chose est non-stable à cause de son impermanence ; selon les autres, elle est stable, mais si la chose est avant tout stable, elle ne peut pas être une autre (non-stable).

268. De même qu'une seule perception (vijñāna) ne peut pas comprendre une paire d'objets, de même un seul objet ne peut pas comprendre une paire de perceptions.

[On ne peut pas percevoir deux choses en même temps ; de même on ne peut pas comprendre deux attributs (bhāva-abhāva, sthira-asthira, nitya-anitya, etc.) d'un seul objet.]

269. Si l'on dit que le temps est stable (sthira) on réplique

que ce qui est stable ne peut pas s'interpréter comme temps ; s'il est non-stable, comment durerait-il ? Enfin, étant non-existant, il n'est pas réel.

270. Si (l'on objecte qu') il y a des choses impermanentes, (nous répliquerons que) ce qui est une chose (bhāva) ne peut pas être impermanent. Si une chose est impermanente, comment pourrait-elle rester une chose ?

[Il n'est pas possible de postuler qu'il y a des choses permanentes et aussi impermanentes, parce que les termes bhāva et abhāvā sont contradictoires, et, par conséquent, ne peuvent pas coïncider.]

271. Si (l'on objecte que) dans une chose l'impermanence est faible (lorsque la permanence est forte), (nous répliquerons que) ce qui est faible ne peut pas être *sat*. La faiblesse restera certainement ; pour quelle raison pense-t-on qu'elle partira après ?

272. Quand il y a impermanence, même faible, dans toutes les choses, il y reste existence et aussi non-existence ; alors tout devient impermanence.

273. S'il existe impermanence dans la permanence, la permanence ne peut pas être existence (sattā) et quand (la portion) de permanence est épuisée ; il ne reste que l'impermanence.

274. Quand il reste dans les choses l'existence avec l'impermanence, l'impermanence devient fausse, l'existence aussi devient fausse.

275. Si une chose, vue dans l'esprit, ne disparaît pas ensuite, le souvenir devient faux, et la chose aussi devient fausse.

CHAPITRE XII

NÉGATION DES DOCTRINES DIVERSES

276. Le Spectateur, l'intelligent, le maître des objets des sens, l'auditeur et l'observateur, voilà comment on l'appelle ; ce sont les attributs de celui qui parle, mais ni d'un auditeur, ni d'un autre.

[Les attributs, sākṣī, etc., sont les attributs du moi qui parle. On ne nie pas l'existence des attributs et de celui qui les possède. Selon le Bouddhiste, pourtant, ils existent seulement au sens relatif, mais non au sens absolu.]

277. On énonce le saṃsāra (la transmigration), les causes du saṃsāra aussi bien que le nirvāṇa (le salut, śiva) et les moyens d'obtenir le nirvāṇa. On trouve chez le sage (Bouddha) tout ce que le monde ne connaît pas parfaitement.

[Les autres prêcheurs sont inférieurs au Bouddha, qui, seul, connaît la vérité du saṃsāra et du nirvāṇa.]

278. Tous les hérétiques admettent que l'on obtient le nirvāṇa par le complet détachement ; alors il n'y a aucune cause, pour eux, de mécontentement (vaimukhya), si l'on expose tous leurs défauts.

[Selon chaque doctrine philosophique, on obtient le salut en s'abstenant de tout jugement (sarvakalpanā), ce que notre auteur a pour but en exposant les défauts des autres systèmes philosophiques ; il faut alors combattre les vues adverses sans les haïr. Comparer Śaṅkara sur BS, II, 1.]

279. Comment pourrait-il pratiquer le détachement s'il ne savait pas les moyens du détachement ? C'est pourquoi le sage a énoncé qu'il n'y a assurément rien de bon (śivam) dans les autres doctrines.

[Les autres philosophes n'admettent que le principe de détachement pour obtenir le nirvāṇa ; mais ils n'ont pas indiqué les moyens. C'est le défaut principal des autres systèmes. Les moyens que notre auteur énonce, sont la pensée du vide dans les caractères des objets (sarvadharmasvabhāvaśūnyatā) ; anyatra veut dire : anyavādeṣu.]

280. Celui qui doute des paroles du Bouddha non directement perceptibles, doit croire à cette doctrine du vide.

[Il y a des choses qui sont perceptibles par les sens ; d'autres, perceptibles par l'argumentation ; d'autres encore en dehors de ces deux catégories, par exemple, les paroles d'une personne véridique. Pour la doctrine du vide, les trois moyens sont également possibles. Or, si l'on ne croit pas aux paroles du Bouddha, on peut mettre son recours soit dans le raisonnement, soit dans la perception directe ; mais, comme la per-

ception directe est impossible dans le cas du vide, on emploie les deux autres moyens.]

281. Celui qui voit mal (durdṛṣṭa) (en quoi consiste) cet univers, voit mal aussi l'autre chose (la doctrine subtile du vide, etc.) ; ses sectateurs seront pour longtemps déçus.

[Les autres systèmes philosophiques, selon notre auteur, ne comprennent pas en quoi consiste véritablement ce monde ; ils ne sauraient comprendre les problèmes métaphysiques, beaucoup plus subtils que les problèmes de ce monde. Il ne faut donc pas suivre leurs doctrines qui sont fausses, et, par conséquent, dangereuses.]

282. Ceux qui obtiennent le nirvāṇa par eux-mêmes (c'est-à-dire sans aide d'autrui, sans guru), pratiquent un chemin très difficile ; or, l'esprit vulgaire (l'esprit d'un homme qui subsiste dans le moi et le mien — ahaṃkāramamakāravyavasthita) n'ose pas suivre un pareil guide.

[Pour obtenir le nirvāṇa, les conseils d'un ami bienfaisant (kalyāṇamitra) servent beaucoup. Le véritable ami est le Bouddha, et non les autres soi-disant prêcheurs. C'est pourquoi il faut suivre ses conseils.]

283. La peur ne fait pas un pas (littéralement : ne commence point) (dans un esprit) tant que la doctrine du vide n'est point vue ; elle disparaît complètement aussitôt que (la doctrine est) vue ; de là, assurément, la peur (dans l'esprit) qui ne sait qu'un peu (de la doctrine du vide).

284. Les gens du commun (bāla) ont l'habitude de la doctrine d'affirmation (pravartaka dharma) et de rien autre. Faute d'habitude, ils ont peur de la doctrine de négation (nivartaka).

285. Celui qui, étant plongé dans quelque égarement (moha) ferait obstacle à (la réalisation de) la vérité (tattva) n'obtiendrait rien de bon (kalyāṇa) ; alors, il ne serait pas question de salut.

286. Mieux vaut manquer à ses vœux (śīla) assurément, qu'à la doctrine (dṛṣṭi) ; on obtient, par les vœux, le ciel, mais par la doctrine, le séjour suprême.

[Le commentateur cite les paroles des sūtras « varaṃ śīlavipanno na tu dṛṣṭivipannaḥ) et explique que la différence est

très grande entre manquer aux vœux et manquer à la doctrine. Si, par exemple, on ne pratique pas les abstinences, on ne peut pas obtenir le ciel, et l'on risque de naître dans une condition inférieure. D'autre part, si l'on manque à la doctrine, on n'obtiendra pas le nirvāṅa. Ce qu'on désire à tout prix, c'est le nirvāṇa et on doit surmonter tout obstacle au nirvāṇa.

287. Pour un homme non-cultivé (asan) la doctrine du moi (ahaṃkāra) vaut mieux que la doctrine de non-substantialité du moi (nairātmya), car dans un cas, (pour qui suit la doctrine du moi) on va seulement loin de son but, et dans l'autre (pour qui accepte la doctrine du vide) on obtient le nirvāṇa (śiva).

[Stance interprétée d'après le commentaire et la version tibétaine. Le mot *asan* veut dire un homme qui admet de fausses doctrines du moi et qui est loin de la doctrine, niant la substantialité du moi ; *netara* veut dire utṛṣṭka, c'est-à-dire supérieur. Quoique cette interprétation soit loin d'être naturelle, une autre serait injustifiable.]

288. Sans seconde, porte du śiva, (nirvāṇa) terreur des doctrines fausses, domaine (sujet) de tous les Bouddhas ; voilà comment qualifier la doctrine de non-substantialité du moi (nairātmya).

[Comme le commentateur l'explique, il y a deux espèces de nairātmya : le dharmanairātmya et le pudgalanairātmya. Le pudgala résulte de la réunion de cinq agrégats ; et le dharma, ce sont les choses dans leurs éléments (dhātu). Tous les deux étant dépendants de leurs causes et conditions, et n'existant que dans la notion de réunion, ils n'ont pas une existence indépendante, et, par conséquent, n'ont pas de nature propre. Cette notion de l'absence de nature propre est le nairātmya. *Sarvabuddhānām* désigne les trois espèces des Bouddhas : les śrāvakas, les pratyekabuddhas et les anuttarasamyaksaṃbuddhas. Commentaire, HPS, p. 497-8.]

289. Le nom même de cette doctrine (du nairātmya) ferait peur à un homme non cultivé (asan = avidvān). Ce qui est puissant ne fait-il pas peur, dès qu'ils le voient, — aux êtres faibles ?

290. Les Tathāgatas n'ont pas énoncé cette doctrine pour combattre les autres (doctrines). Celle-ci, pourtant, brûle les autres comme le feu brûle le bois.

291. Celui qui a bien compris cette doctrine, ne serait pas agréable à son adversaire ; car celui-ci (l'adversaire) voit dans cette doctrine comme la porte de sa chute.

292. Or, quand on admet, en principe (en réalité), la pensée de la non-substantialité du moi, qui aura de la joie (en pensant) à l'existence ? et qui aura peur par la notion de la non-existence ?

293. En voyant les hérétiques divers et en grand nombre, semence du danger, qui n'aura pas de compassion pour la foule désireuse de la (bonne) loi ?

294. Le Śākya a appris la loi par l'esprit ; le Nu (Mahāvīra) l'a apprise par l'œil ; le Brāhmane l'a apprise par l'oreille (śruti, ou par les Vedas) ; c'est pourquoi (la loi) énoncée par le sage (Bouddha) est la bonne (śiva).

295. De même que la loi des Brahmanes, (dit-on) a beaucoup de ritualisme (kriyaprāya), de même, la loi des Jainas (nirgrantha) (dit-on) a beaucoup de stupidité (jaḍaprāya).

296. De même que le Brahmane place sa dévotion (bhakti) à apprendre par cœur le Vedas), de même le Jaina (nirgrantha) fait consister la sienne à accepter les misères (kleśa).

297. De même qu'il ne se produit aucun mérite (dharma) par la maturation parfaite des actions et des misères [Jainas] de même il ne se produit aucun mérite par la maturation parfaite des actions et des renaissances successives [Brahmanes].

298. Les Tathāgatas décrivent en bref leur loi comme ne consistant qu'en non-destruction (ahiṃsā) et leur nirvāṇa comme n'étant que vacuité. Ici (dans le Bouddhisme), il n'y a que ces deux (règles).

299. A tout le monde plaît sa propre thèse comme la terre natale, d'où la peine que vous cause sa négation.

300. Un homme de pensée (sincère) cherche et accepte les opinions bien fondées, même d'un ennemi. Le disque du soleil appartient en commun à tout homme doué de la vue, n'est-il pas vrai ?

CHAPITRE XIII

NÉGATION DU DOMAINE DES ORGANES

301. Quand on voit la couleur (rūpa) tout vase devient non-vu (invisible) ; qui donc alors, connaissant la vérité, pourrait dire que le vase est perceptible directement (pratyakṣa) ?

[Dans l'opération de nos yeux, nous ne voyons que la couleur du vase ; si l'on ne voit pas la couleur, on ne peut pas voir le vase. Alors, il n'est pas correct de dire que l'on voit le vase ; c'est la couleur qui est l'objet du pratyakṣa.]

302. Par le même raisonnement, le savant d'intelligence suprême doit rejeter toutes les substances, par exemple : odorantes (sugandhi), douces (madhura), molles (mṛdu).

[Voir MV, p. 70-71 ; Catuḥśatakà, 340.]

303. Puisque tout ceci serait vu quand la couleur est vue, pourquoi alors ce qui est vu ne devient-il pas non-vu, quand la couleur n'est pas vue ?

304. La couleur toute seule ne devient pas perceptible (par les yeux) ; comment pourrait-elle avoir une partie extérieure, une partie centrale et une partie intérieure ?

[De même que le vase en lui-même ne peut pas être objet de pratyakṣa, de même la couleur toute seule ne le serait pas ; c'est-à-dire : l'un dépend de l'autre pour être visible. Alors la couleur, n'ayant pas une existence indépendante du vase, ne pourrait pas avoir de parties.]

305. On discute encore si l'atome a des parties ou non. Alors il n'est pas du tout raisonnable d'arriver à la preuve d'une chose à prouver au moyen de ce qui est à prouver (cercle vicieux).

[Toutes les stances précédentes et aussi les suivantes combattent les doctrines des Vaiśeṣikas sur les catégories des dravya, guṇa, etc., Les Vaiśeṣikas admettent dravya, guṇa, etc

comme catégories différentes et indépendantes. Comme il est dit plus haut, il est impossible d'admettre leur existence indépendante, et, par conséquent, leur existence elle-même en réalité ; car, comme dit Nāgārjuna (MK, II, 21), il n'est pas possible d'admettre l'existence des choses que l'on n'a pas prouvé être identiques (ekībhāva) ou non-identiques, séparées (nānābhāva). Selon le Vaiśeṣika, l'atome est sans parties, c'est-à-dire ce que le Bouddhiste n'admet pas. Ce fait, alors, n'étant pas encore prouvé à la satisfaction de l'adversaire, est inutile à citer comme preuve.]

306. Comme un composé (avayavin) est constitué par toutes ses parties (avayavas), la thèse que les mots (varṇa) prononcés existent, n'est pas admissible.

[Une phrase se compose de plusieurs sons et de plusieurs mots, selon les Vaiśeṣikas. Comme les sons sont impermanents, le premier son n'existe pas au temps du dernier. Alors, le résultat est que l'existence d'une phrase toute entière n'est pas admissible.]

307. Si le corps (saṃsthāna=ākṛti) était différent de sa couleur (varṇa), comment pourrait-on comprendre la couleur ? Si, au contraire, la couleur est non-différente (identique) pourquoi, par (la compréhension du) corps (śarīra), ne comprend-t-on pas la couleur ?

308. On n'a jamais vu la cause de la couleur (rūpa) à part de la vision de la couleur. Cela étant ainsi, pourquoi l'œil tout seul ne les saisit-il pas tous les deux (la couleur et le vase) ?

309. Les livres (āgama) expliquent le terme « terre » ; le corps le comprend par le toucher. Alors le toucher quelconque d'une boule de terre est appelé « terre ».

[L'auteur explique, par exemple, comment il ne faut pas distinguer les attributs des substances. On emploie très souvent les substances et les attributs comme termes synonymes.]

310. On ne perçoit aucun attribut dans le vase vu aussitôt que né (produit) ; de même, il n'existe aucun caractère, propre et réel, dans une chose vue et née.

[Selon les Vaibhāṣikas, toute production reste sans attribut

pour un moment (utpannaṃ dravyaṃ kṣaṇam aguṇaṃ tiṣṭhati). Par l'extension du même raisonnement, notre auteur conclut qu'il n'y a aucun caractère réel dans les choses, que les choses sont non-substantielles.]

311. La connaissance visuelle (cākṣuṣa) ne diffère pas de l'œil et de la vision. De même pour la connaissance auditive ; c'est pourquoi le sage a énoncé que la maturation parfaite des actions est vraiment inimaginable (acintya).

[La cause et l'effet sont tout à fait différents dans chaque cas ; mais ici, la connaissance visuelle n'est pas différente de ses constituants ; c'est pourquoi le résultat est considéré comme inimaginable.]

312. On n'a jamais obtenu la connaissance des conditions (pratyaya) en nombre indéfini ; il s'ensuit donc que la connaissance est inutile, et aussi la science.

[Interprétation et reconstitution en sanscrit conjecturales.]

313. Si l'œil se meut (gatimat) il peut, moyennant un certain temps (cirāt), voir un objet lointain ; il peut aussi voir un objet très proche et l'objet lointain, la forme (rūpa) des deux étant claire, n'est-il pas vrai ?

[L'auteur aborde ici la question du fonctionnement de l'œil. Selon le Vaiśeṣika, l'œil voit quand il saisit un objet (prāpyakāri cakṣuḥ) ; mais, pour cela, l'œil doit être doué de mouvement (gati). Un organe doué de mouvement prend quelque temps pour atteindre son but ; il ne serait pas possible de voir la lune et les étoiles lointaines dès que l'œil s'ouvre ; d'autre part, l'œil ne voit pas un objet, tel qu'un collyre (añjanaśalākā) qui est très près. La théorie que l'œil voit un objet en allant à lui est alors fausse. La stance suivante examine si l'œil va à l'objet après l'avoir vu ou sans cela.]

314. Il n'y a aucun avantage à se mouvoir si l'œil va à l'objet après l'avoir vu (car alors il est inutile d'y aller) ; si, au contraire, l'œil y va sans avoir vu l'objet, il est inutile (il n'est pas raisonnable) d'admettre que l'œil voit nettement l'objet à voir. (Ainsi, un aveugle ne peut pas espérer voir.)

315. Si (l'on dit que) l'œil aperçoit l'objet sans y aller, il

peut voir tout cet univers, car pour celui qui n'est pas doué de mouvement, rien n'est lointain, rien n'est caché (āvṛta).

[Comparer MK, III où le pūrvapakṣin est de l'école Abhidharma.]

316. La première chose que l'on voit, c'est la nature propre de toutes les choses en elles-mêmes ; pourquoi donc l'œil lui-même n'aperçoit-il pas l'œil ?

317. L'œil n'a pas de conscience ; la conscience n'a pas de vision ; la forme (rūpa) n'a ni l'une ni l'autre ; comment ces trois facteurs (l'œil, la conscience et la vision) peuvent-ils voir la forme ?

318. Si le son (śabda) va (à l'oreille) en parlant, pourquoi ne serait-il pas l'orateur lui-même ? Si, d'autre part, il va sans parler, pourquoi y a-t-il la persuasion (pratyaya) que le son du vent, par exemple, marche ?

319. Si (l'on dit que) l'on comprend le son quand il est arrivé à l'oreille, (on demande) qui comprend son commencement (ādi) ? Si le son tout seul (sans les parties précédentes et les parties suivantes) ne marche pas, comment pourrait-on comprendre le son tout seul ?

320. Tant que le son n'est pas entendu, il ne peut pas être appelé le son (śabda) ; car, (si, malgré cela, on l'appelle son) le non-son lui-même (en dernière analyse) deviendrait le son, ce qui n'est pas raisonnable.

321. L'esprit (citta) sans organes, que ferait-il, même s'il saisissait (l'objet) ? Admis (sans organes), le vivant (jīva) serait toujours sans pensée (manas) ; n'est-il pas vrai ?

[Après avoir nié le fonctionnement des yeux, etc., l'auteur nous montre que l'esprit aussi est incapable de saisir l'objet, et par conséquent, n'existe pas. Si c'est l'esprit qui comprend les objets, la question se pose de savoir si c'est l'esprit avec ou sans organes. Il n'est pas possible de maintenir que l'esprit avec les organes va saisir les objets, car, dans ce cas, le corps, qui est le siège des organes, resterait sans organes. Si c'est l'esprit tout seul, il faut qu'il comprenne la couleur, l'odeur, etc., ce qui est impossible. Un aveugle, par exemple, possède l'esprit, et pourtant, il est incapable de comprendre la couleur.]

322. Dans l'ordre de compréhension de toutes choses, un objet (comparable à un objet) vu dans le passé, est saisi par l'esprit comme (la notion de l'eau dans) le mirage ; c'est cette (compréhension) qui reçoit le nom de perception complexe (saṃjñāskandha.)

323. Dépendant de l'œil et de la forme (où de la couleur : rūpa), la pensée (manas) se produit comme une illusion. Ce qui existe réellement, ne peut pas proprement être dit une illusion (māyā).

324. Quand pour les savants (qui connaissent la non-substantialité du monde) il n'y a rien d'étonnant sur terre, quel étonnement donc auront-ils quant à la nature propre des organes ?

325. La création (bhava = saṃsāra) est comparable à la rotation du brandon (alātacakra), la magie (nirmāṇa), le rêve, l'illusion, le reflet de la lune dans l'eau (ambu-candraka), le brouillard (dhūmikā) l'écho dans l'intérieur (des montagnes), le mirage, le nuage.

[Comparer MK. VII, 34.]

CHAPITRE XIV

NÉGATION DES EXTREMES

326. On peut prouver l'existence d'une chose quelconque si cette chose ne dépend pas d'une autre quelconque ; mais celle-ci (c'est-à-dire une chose indépendante) n'existe nulle part.

[Selon le Bouddhiste, toutes les choses sont pratītya-samutpanna, c'est-à-dire leur existence dépend des autres ; elles sont donc conditionnelles, et leur existence n'est que relative. N'ayant pas une existence indépendante, elles n'ont pas de nature propre, et, par conséquent, il ne serait pas raisonnable d'admettre leur existence (astitā).

327. Si (l'on dit que) le vase n'est que la couleur, (on réplique que) l'unité (du vase et de la couleur) n'est pas admissible. Le vase qui possède la couleur n'est pas différent de la couleur.

La couleur n'existe pas dans le vase. Le vase n'existe pas dans la couleur.

[S'il existe un objet dit vase, perceptible par les yeux, on peut demander si le vase et sa couleur sont identiques ou non. Ils ne peuvent pas être identiques, car dans le cas de leur identité, on doit trouver le vase dans toute couleur, même d'un autre objet. D'autre part, le vase ne peut pas être différent, car il ne se trouve nulle part sans couleur. Comme il est impossible d'admettre leur identité, et aussi leur non-identité, il faut rejeter même la notion du contenant et du contenu (ādhārādhayabhāva) en ce qui concerne vase et couleur.]

328. En trouvant la dissimilarité (vailakṣaṇya) des deux (la chose en général : bhāva, et le vase en général : ghaṭa), on dit que le vase est différent de la chose (bhāva) ; pourquoi donc ne pas admettre que la chose même (bhāva) soit différente du vase ?

[Le bhāva désigne l'existence en général (sattā) lorsque le ghaṭa désigne une existence particulière. Le bhāva étant la généralité, renferme aussi la particularité. Mais, si l'on dit que la particularité (ghaṭa) est différente de la généralité (bhāva) les deux catégories resteront différentes l'une de l'autre].

329. Si l'on ne désire pas que le vase soit un, il ne le sera jamais, et, vu qu'il n'est pas une addition de quantités similaires, pour cette raison aussi il ne sera pas un.

[Selon les Vaiśeṣikas, le ghaṭa est le dravya (substance) lorsque la saṃkhyā (nombre) est l'attribut ; le dravya est la résidence des attributs, mais, comme ils disent, la substance et l'attribut ne sont pas identiques. Alors, notre auteur démontre que le vase, tant qu'il possède l'attribut unité (ekatva) ne sera pas un, la substance et l'attribut étant deux catégories différentes. D'autre part, si l'on dit qu'il y a une espèce d'addition d'attribut au dravya, ceci non plus n'est pas possible, parce que l'on ne peut pas faire addition de catégories différentes. Une pomme et une poire ne seront jamais deux.]

330. Si la couleur occupe une substance (ghaṭa, par exemple) toute entière, ne faudrait-il pas admettre que la couleur ait la grandeur (mahattva) ? On peut (le Vaiśeṣika) citer la con-

vention (samaya), si son interlocuteur (qui est ici le Bouddhiste) n'appartient pas à un autre système.

[Les Vaiśeṣikas divisent les attributs (guṇas) en deux catégories : les attributs généraux (sāmānyaguṇāḥ) et les attributs particuliers (viśeṣaguṇāḥ) ; la couleur appartenant à la première, et la grandeur à la deuxième, par exemple. Ils n'admettent pas cependant qu'un attribut réside dans un autre (guṇe guṇānaṅgīkāraḥ). Mais comme notre auteur le démontre, si la couleur occupait la substance toute entière, elle serait aussi grande que la substance ; cela veut dire que la couleur possède l'attribut grandeur. La convention de non-implication d'un attribut dans un autre n'est valable que pour les partisans des Vaiśeṣikas.]

331. Dans le cas (dans la doctrine de l'adversaire) où il n'y a pas de preuve (de l'existence) du caractérisé (lakṣya) même par les caractères (lakṣaṇa), il n'y a pas de chose à part du nombre, etc.

[Le commentateur interprète la stance de deux façons. Dans la première, il explique lakṣaṇa par vyāvṛtti, non-différence. On définit un objet, cheval, par exemple, comme différent de non-cheval. Mais ainsi que notre auteur le dit, il est impossible d'arriver à la définition propre de cette façon. Dans la deuxième, il explique lakṣaṇa par les attributs, nombre, etc. Il n'est pas possible d'admettre l'existence d'un objet différente de ses attributs, et par conséquent, l'objet n'existe pas.]

332. Le vase n'est pas identique (eka) à ses caractères à cause de sa non-différence ; et quand dans l'unité il y a non-existence du vase, la pluralité n'est pas raisonnable.

333. Il n'existe pas de co-existence (yoga) d'un objet non-tangible (la couleur, etc.) avec un objet tangible (le vase, etc.). Alors, il n'est pas raisonnable d'admettre, en aucun cas, la co-existence de la couleur, etc., (avec le vase, etc.).

334. La couleur est une partie intégrante du vase ; alors elle n'est pas (identique au) vase ; et quand l'entier (avayavin, le vase) n'existe pas, la partie (la couleur) n'existe pas non plus.

335. Dans toutes les couleurs, la couleur (la généralité de couleur — rūpatva) est une chose commune (avilakṣaṇa); pour quelle raison donc l'une serait-elle le vase, mais pas les autres (le drap, etc.) ?

336. Vous admettez que la couleur est différente du goût, etc. mais pas du vase ; comment celui-ci, qui, en soi, n'existe pas à part d'eux (couleur, goût, etc.), pourrait-il être identique (non-différent) à la couleur ?

337. Le vase n'a pas de cause ; la production ne naît pas d'elle-même ; par conséquent, il n'existe pas de vase quelconque à part de la couleur, etc.

[Le vase n'a pas de cause, parce que la couleur, etc., ne le seront pas. On réfute au vers suivant la théorie suivant laquelle les parties (kapālas) ne seraient pas non plus la cause du vase.]

338. Le vase existe par sa dépendance à l'égard de ses causes (kapālas : les deux parties symétriques du moule) ; la cause (kapāla) existe par dépendance à l'égard d'autres (ses causes à leur tour) ; celui qui n'existe pas en soi, comment pourrait-il produire un autre ?

339. Même quand la couleur fait partie d'un groupe, elle ne sera pas l'odeur ; et, par conséquent, le groupe n'aura jamais d'unité, de même que le vase n'en aura pas.

[Si l'on dit que le vase n'est qu'un agrégat de couleur, etc., et, par conséquent, qu'il n'y a pas plusieurs vases, on réplique que l'agrégat ne sera jamais considéré comme un, car les constituants en sont distincts.]

340. De même que le vase n'existe pas à part de la couleur, etc., de même la couleur n'existe pas non plus à part (des éléments) le vent, etc.

[Il ne faut pas supposer pourtant que l'auteur admette l'existence des éléments. Voir la suite.]

341. C'est le feu qui est chaud ; comment ce qui n'est pas chaud pourrait-il brûler ? C'est pourquoi le bois (indhana) n'existe pas, et en absence du bois le feu n'existe pas non plus.

[Parmi les quatre éléments, ce qui brûle est le feu, et les autres (la terre, l'eau et le vent) sont brûlés par le feu. Mais

ce qui est chaud, c'est le feu ; ce qui n'est pas chaud ne peut pas être brûlé ; et, par conséquent, l'objet à brûler n'étant pas existence, le feu n'existera pas non plus. Voir MK, X.]

342. Si (l'on dit que le bois) étant dompté (par le feu) devient chaud, (on réplique) pourquoi ne serait-il pas lui-même le feu ? Il n'est pas raisonnable non plus qu'il y ait, dans le feu, une autre chose (nature) qui n'est pas chaude.

[Dans le premier cas, il y aurait la non-existence du bois, et, dans le deuxième, il n'y aurait que le feu, et, par conséquent, l'absence des autres éléments.]

343. S'il n'y a pas de bois dans l'atome (du feu), il s'ensuit que le feu est sans bois ; si ,d'autre part, il y avait du bois dans l'atome (du feu) il n'aurait pas d'unité naturelle.

344. Chaque objet quelconque, que l'on examine, n'a pas d'unité ; il s'ensuit, quand l'unité (dans un objet) n'existe pas, que la pluralité n'existe pas non plus.

345. Ces trois catégories (dravya, guṇa, karman) qui ne sont pas différentes, ne font qu'une ; c'est ce que vous admettez ; mais, par suite du fait qu'il y a triade dans l'assemblage, l'unité ne subsisterait pas.

346. Existence, non-existence, existence et non-existence, et ni existence ni non-existence, voilà la série (krama) que les savants doivent employer dans les cas d'unité, etc.

347. De même que (la notion de) la permanence de la cause se produit par suite d'une doctrine fausse, de même (la notion d') un objet (bhāvatva) d'un groupe (skandha) se produit par suite d'une doctrine fausse.

348. (Tout) ce qui a son origine conditionnée (dépendante d'un autre objet : pratītya) ne peut pas être indépendant (svatantra) ; tout ceci n'est pas indépendant ; par conséquent, le moi n'existe assurément pas.

349. Sans production (kārya) il n'y a pas d'inhérence (samavāya) dans les objets ; l'inhérence (admise) en vue (d'établir) la production, n'est pas, selon les sages (ārya), une inhérence (proprement dite).

[Selon les Vaiśeṣikas, la relation permanente existant entre la cause et l'effet est l'inhérence. Selon le Bouddhiste, l'effet

n'existant pas en réalité, l'inhérence n'existe pas non plus. Si, d'autre part, le Vaiśeṣika maintient l'inhérence en tant qu'elle conduit à l'admission d'un effet, notre auteur démontre que cette hypothèse gratuite ne justifie pas l'inhérence. La version chinoise nous donne une traduction très libre : « La cause et l'effet ne peuvent pas exister séparément. »

350. La conscience (vijñāna) est la semence du saṃsāra ; les objets (des sens) font son domaine (gocara) ; pour qui voit la non-substantialité des objets (viṣayanairātmya), la semence du saṃsāra est détruite.

CHAPITRE XV

Négation de la production [Saṃskṛta]

351. — Si l'existence (bhāva : une chose existante) est née de la non-existence (on peut demander) de quoi donc, la non-existence est née. Si l'on admet qu'une existence naisse d'une autre existence, (on peut demander) de quoi donc l'existence elle-même est née.

[Dans ce chapitre, l'auteur examine les quatre grandes théories des causes, à savoir : existence de la non-existence, existence d'une existence, non-existence de l'existence et non-existence de la non-existence, et établit enfin, qu'il n'y a qu'une existence conditionnelle (pratītyasamutpāda)].

352. — Comme par suite d'une production (kārya) la cause est détruite, la non-existence n'est pas née (de la non-existence) ; il n'existe pas de production d'une chose déjà produite, et, par conséquent, l'existence (bhāva) n'est pas née de l'existence.

353. — Une chose n'est pas née de la même (chose) ; elle ne peut pas être produite d'une autre ; et, quand il n'y a pas de production (janma) ni de ceci, ni de cela, de quoi donc la production vient-elle ?

[Une chose n'est pas née de la même chose, car, dans ce cas, la cause et l'effet seraient identiques. La chose ne peut

pas être produite d'une autre chose, car, dans ce cas, tout peut être produit de tout, par exemple, le sable peut produire l'huile.]

354. — De même que la chose n'est pas née de la même chose, de même une autre chose n'est pas née de la même chose.

355. — Avant la naissance (d'un objet) le commencement, le milieu et la fin n'existent pas ; les deux étant non-existants, comment chacun d'eux existe-t-il ?

356. — Comme sans existence d'une autre chose. la chose en soi (svayam) n'existe pas, (il faut donc admettre qu') il n'y a certainement pas de naissance des deux, à savoir : soi-même et l'autre (sva et para).

357. — Il n'est pas possible de maintenir (littéralement : de dire) l'existence de l'antérieur et du postérieur. C'est pour cette raison que l'existence simultanée d'un vase (postérieur) et sa naissance (antérieur) n'est pas admissible.

358. — Pour un antérieur (pūrva) il n'y a aucun avantage (à renaître de nouveau) étant déjà né antérieurement, et celui qui est en cours de naissance (saṃjāyamāna) plus tard n'existe pas comme un objet né plus tard.

359. — La chose ne vient pas de l'à venir ; elle n'est pas née même du passé ; la chose du présent n'est pas née d'elle-même.

360. — Rien n'est arrivé (āgati) à ce qui est déjà né ; rien ne sort non plus de ce qui est déjà détruit ; ceci admis, pour quelle raison la création (saṃsāra = bhava) ne serait-elle pas comparable à une illusion (māyā) ?

361. — L'existence simultanée de la naissance (utpāda), de la durée (sthiti) et de la destruction (bhaṅga) n'est pas admissible ; l'existence successive (krameṇa) non plus ; quand alors y a-t-il existence ?

362. — Par suite du fait que chacune, naissance, etc., existe en toute chose, la destruction semble être comme la naissance ; la durée (sthiti) semble être comme la destruction.

363. — Ce qui est caractérisé (lakṣya) est différent des carac-

tères, comment le caractérisé est-il impermanent ? Alors, il est clair que tous les quatre (lakṣya, lakṣaṇa, bhāva et abhāva) n'ont pas la nature d'existence (satsvabhāva).

[Comparer MK. V, 7.]

364. — L'existence n'est pas née de l'existence ; l'existence n'est pas née de la non-existence ; la non-existence n'est pas née de la non-existence ; la non-existence n'est pas née non plus de l'existence.

365. — L'existence ne devient pas l'existence ; la non-existence ne devient pas l'existence ; la non-existence ne devient pas la non-existence ; l'existence ne devient pas la non-existence.

366. — La chose en cours de naître (jāyamāna) n'existe pas encore, n'étant que partiellement (ardha) née de ce qui est en cours de naître ; (si l'on n'admet pas ceci) tout ce qui est déjà né (jāta), ce ce qui est en cours de naître (jāyamāna) et ce qui va naître (ajāta ou janiṣyamāṇa) deviendrait une chose en cours de naître.

367. — (La chose) en cours de naître n'existe pas dans la forme (svarūpa) en cours de naître. (La chose) en cours de naître n'existe pas non plus sous une forme différente de celle en cours de naître.

368. — Pour celui à qui le couple (du passé et de l'à venir) n'existe pas sans un (état de) milieu (c'est-à-dire, un objet en cours de naître), (l'objet) en cours de naître (jāyamāna) n'existerait pas non plus, car il y aurait un milieu en lui aussi.

[Si, pour la production, les trois stages de ajāta, jāyamāna et jāta sont absolument nécessaires, les mêmes se retrouveront pour la production du jāyamāna.]

369. — Comme (un objet) né (jāta) est né de la destruction (nirodha) de celui qui était en cours de naître, pour ce dernier aussi il y a eu existence d'un autre (objet) en cours de naître.

370. — Quand le né (jāta) existe, (l'objet) en cours de naître n'existe pas ; si, d'autre part, le né est (identique à l'objet) en cours de naître, de quoi (l'objet) en cours de naître vient-il ?

371. — Comment (pourrait-on supposer que l'objet) en cours de naître, quoique pas encore né (ajāta eva) soit considéré

comme né ? S'il n'existe aucune différence (entre ce qui est né et ce qui n'est pas encore né) pourquoi donc ne suppose-t-on pas que le vase est (identique à) la non-existence ?

372. — Si (l'objet) en cours de naître est considéré comme différent (littéralement : en dehors) du non-né (c'est-à-dire : l'à venir) il devient, quand même, non-né (ajāta) étant en dehors du né.

373. — (L'objet) en cours de naître n'existait pas dans le passé, mais il a une véritable existence postérieure; pour cette raison aussi il devient non-né; car, ce qui n'existait pas (antérieurement) n'est jamais produit.

374. — On désigne par le terme accompli (niṣpanna, perfectionné) ce qui est, ce qui existe; et par le terme non-produit (akṛta) ce qui n'est pas, ce qui n'existait pas : qu'est-ce donc que (comment l'appelle-t-on) l'objet qui est en cours de naître ?

375. — Quand la production (kārya) n'existe pas à part de ses causes, l'affirmation et la négation (de l'existence) ne sont aucunement admissibles.

CHAPITRE XVI

Convention entre le maître et le disciple

376. — Pour des raisons diverses (l'ignorance, etc.,) le vide apparaît comme non-vide. On a réfuté ceci (cette connaissance fausse) par tous les (quinze) chapitres (précédents).

[L'état naturel de l'univers est le vide; mais, à cause de l'ignorance des êtres, l'univers semble être réel. L'auteur, en commençant cet ouvrage, a eu pour but la réfutation de cette notion fausse de la nature propre de l'univers qui n'est rien d'autre que le vide.]

377. — (Peut-être dira-t-on :) Puisque l'orateur (vaktā) et sa parole (vācya) existent, il n'est pas raisonnable (d'admettre) qu'il n'y a que du vide; car la doctrine de la création

dépendante (pratītyasamutpāda) ne peut se maintenir dans (le cas des) trois (l'orateur, sa parole et le vide).

378. — (Nous répliquerons : Si, par l'imperfection (de la doctrine) du vide, le non-vide (c'est-à-dire, la réalité du monde) devient établi, pourquoi donc, par l'imperfection du non-vide, la doctrine du vide ne devient-elle pas établie ?

[Dans la stance 377 le pūrvapakṣin démontre que la thèse du vide ne se maintient pas tant que l'orateur et la parole (vācya) existent ; la doctrine du pratītyasamutpāda ne prouve rien dans ce cas, tant que la doctrine du vide n'est pas établie ; sinon, il y aurait cercle vicieux. Notre auteur réplique : Si l'imperfection de la doctrine du vide établit la réalité du monde, l'imperfection du non-vide établirait aussi le vide. Il a déjà démontré les fautes des systèmes adverses dans les chapitres précédents. Ici, l'auteur témoigne clairement de son adhésion à l'école Prāsaṅgika.]

379. — Si, par suite de la réfutation de la thèse d'autrui, (c'est-à-dire du Bouddhiste), sa propre thèse (c'est-à-dire la thèse non-Bouddhiste) devient établie, pourquoi donc, quand la thèse d'autrui (c'est-à-dire du non-Bouddhiste) est réfutée, sa propre thèse (c'est-à-dire, la thèse Bouddhiste) ne devient-elle pas établie ?

380. — Dans l'absence du contrôle (nigraha, nigrahasthāna) il n'existe pas de thèse (pakṣa), c'est pourquoi la triade de l'unité etc., ne devient pas thèse.

[Reconstruction sanscrite et interprétation conjecturales].

381. — On voit le vase par la perception (visuelle) directe ; sa vacuité, quoique établie par les raisonnements n'y change rien. Le reste de la thèse ,étant le raisonnement du pratyakṣa (la perception visuelle), n'est pas admissible.

[Je donne mon interprétation, d'après la version chinoise, sous toutes réserves ; je n'ai pu reconstruire et comprendre la version tibétaine.]

382. — Dans l'absence du non-vide, comment l'existence du vide pourrait-elle être (établie) ? Dans l'absence d'autrui, comment son compagnon existerait-il ?

383.— C'est seulement quand la thèse existe que la non-

thèse serait un aspect (rūpa) de la thèse. Mais, quand la non-thèse n'existe pas, qu'est-ce donc qui serait sa contradictoire (non-non-thèse, c'est-à-dire la thèse) ?

384. — Quand la chose elle-même n'existe pas, comment le feu (la chose) aurait-il sa chaleur (son attribut) ? et aussi de quelle (proposition ?) serait-elle contradictoire (viparyaya) (l'affirmation que) le feu n'est pas chaud ?

[Quand la substance n'existe pas, son attribut n'existe pas non plus ; et quand tous deux, qui forment une proposition, n'existent pas, la proposition contradictoire n'existe pas davantage. Ici, l'auteur nie la substance ; dans la stance prochaine, il nie sa contradictoire (abhāva).]

385. — C'est seulement si l'on admet (l'existence d') une chose qu'il y a sa contradictoire, dite non-chose (abhāva) ; mais il faut l'abandonner quand une sur quatre des thèses est réfutée.

[Les quatre thèses sont celles mentionnées dans les stances 346 et 400.]

386. — Si (l'on admet) l'existence précisément d'atomes, comment pourra-t-on admettre la non-existence ? Pour la même raison, on peut admettre la non-existence des Bouddhas.

[Ici, le pūrvapakṣin admet l'existence d'atomes, mais la non-existence des autres choses.]

387. — Si tout est sans second, pour qui l'autre (anya) serait-il une existence ? Si vous admettez ceci (comme raisonnable) comment l'adversaire serait-il vaincu ?

[Quand tout est sans second, la différence entre deux termes n'existe pas non plus, et, par conséquent, le vainqueur et le vaincu n'existeront pas non plus.]

388. — (Si l'on nous objecte :) Dans le cas de la non-existence de toutes choses, la distinction (vibhāga) ne sera pas raisonnable (nous répliquerons :) même dans le cas de l'existence de toutes choses la distinction n'existera pas non plus.

389. — Si l'on dit qu'à cause de la non-existence de la thèse d'autrui, elle ne demande aucune réplique, pourquoi donc sa propre thèse, même sans le raisonnement (pramṇāa), ne devient-elle pas établie ?

390. — Même dire qu'il existe un raisonnement faux (duṣṭa) c'est parler comme le vulgaire ; aussi ne peut-on même pas dire les fautes de la thèse d'autrui.

391. — Si une chose quelconque devient une existence (véritable) pour la seule raison qu'on l'appelle réelle (sat), pourquoi donc la même chose ne devient-elle pas non-existence (véritable) pour la seule raison qu'on l'appelle non-réelle (asat) ?

392. — (Tout) ne devient pas non-existence, car (le Bouddha) n'a pas énoncé la réalité du monde ; (tout) ne devient pas non plus existence, car (le Bouddha) n'a pas énoncé la réalité (asti) du monde.

[Comparer MK XV, 7 et suiv. ; MV, p. 269-273 ; Samyutta N 11 p. 17.]

393. — Si le monde existe parce que tout le monde en parle, (on demande) comment une chose qui ne vient que d'elle-même serait-elle le monde ?

394. — Si l'on dit qu'à cause de la non-réalité de toutes choses la non-existence est existante, (on répliquera :) dans chacune des (quatre) thèses, il n'est pas raisonnable (d'admettre) que la chose et la non-réalité coexistent.

395. — A cause de sa non-existence, il n'est pas (raisonnable d'admettre) que la non-existence ait la naissance. Comment peut-on établir : « une chose réelle est la non-existence, à cause de sa non-existence » ?

396. — Le vide est né (établi) du raisonnement correct (pramāṇa) ; alors, il ne peut pas être vide ; quand la proposition (pratijñā) ne diffère pas de sa raison (pramāṇa, hetu) il ne peut y avoir d'argumentation (connaissance correcte, pramāṇa).

[Quand la proposition (pratijñā) et sa raison (hetu) sont identiques, l'argumentation est vicieuse.]

397. — (Si l'on dit que la thèse du) vide n'est pas (établie) parce qu(on donne un exemple (dṛṣṭānta) du vide, (nous répliquerons) : il n'est pas possible de dire : « L'âme est noire comme un corbeau. »

[Pour le non-Bouddhiste, l'argumentation correcte com-

porte un exemple valide ; alors, si l'on cite un exemple valide pour prouver la thèse du vide, le vide devient une chose aussi réelle que l'exemple cité. Notre auteur pourtant n'admet pas de dṛṣṭānta, car pour lui aucun dṛṣṭanta n'est valide.]

398. — Si la chose (vraiment) existe dans sa nature propre, quel avantage y a-t-il d'admettre la doctrine du vide ? (Nous répliquerons :) la connaissance (de la réalité du monde) conduit à l'esclavage (vibandha) ; mais ici (par la doctrine du vide) elle-même (la connaissance) est détruite.

399. — L'un est réel, l'autre non-réel ; la réalité n'existe pas, le monde n'existe pas non plus ; c'est pourquoi il n'est pas possible de dire si ceci (le monde) est réel ou non-réel.

400. — Pour celui à qui aucune des thèses : existence, non-existence, existence et non-existence, et ni existence ni non-existence n'est (admissible), aucune censure ne saurait être appliquée (littéralement : parlé) jamais (cireṇa).

VOCABULAIRE

(Tibétain-Sanscrit)

---

a) *Ordre des Radicales :*

k kh g ṅ c ch j ñ t th d n p ph b m
tc tch ds v sh z ḥ y r l ś s h.

b) *Ordre des Préfixes :*

g d b m ḥ r l s.

---

ka ba : stambha.
kun spyor ba : saṃyoga.
kun tu soṅ : sarvaga, sarvagata.
kon : durlabha.
kla klo : mleccha.
klan ka : upālambha.
dkaḥ : duṣkara.
dkon : durlabha.
dkyil : madhya.
lkog gyur : parokṣa.
skad : bhāṣā.
skye : udvega.
skye ba : jana, janma, utpanna, utpāda ; — *daṅ skye bar :* janmani janmani ; — *ba dran pa yod paḥi phyir :* smṛtisaṃtānasiddhyartham ; — *bshin pa :* jāyamāna.
skyes : pumān ; — *med :* anutpāda ; — *zin pa :* utpanna, jāta.
skyon : doṣa ; — *śes :* doṣajña.
skrag pa : trāsa.

khams : dhātu.
khug sna : dhūmikā.
kho na : eva.
khyad par : antarā ; — *med pa :* bhedābhāva.
khyim : gṛha.
mkhaḥ : ākāśa.
mkhas pa : buddhimān, budha, vicakṣaṇa.

gaṅ zag : pudgala.
gus pa : bhakti.
gegs : vighna.
go : deśa ; — *ḥphaṅ :* pada.
goms pa : abhyāsa ; — *med :* anabhyāsa.
gos med : nagnaka.
graṅs : saṃkhyā.
grug ca : pratiśrutkā.

grub : siddhi, niṣpatti, niṣpanna, kṛta.
grol ba : mukta, nirvāṇa.
dgaḥ : priya.
dge : śubha ; — *logs :* kalyāṇa.
dgoṅs : mata.
mgal meḥi ḥkhor lo : alātacakra.
ḥgag pa : nirudh.
ḥgags pa : nirodha.
ḥgaḥ : kaścit, kaścan ; — *shig :* kevala.
ḥgrub : siddhi.
ḥgro ba : jagat, gati, janma.
ḥgros daṅ ldan : gatimat.
rgyad par : kevala.
rgyan : alaṃkāra.
rgyab : apara.
rgyu : kāraṇa, hetu ; — *ldan :* hetumān ; — *med :* akāraṇa.
rgyen : pratyaya.
brgyal pa : vijetā.
sgo : dvāra.
bsgul : ceṣṭā.
sgyu ma : māyā.
sgra : śabda.
sgrib : āvaraṇa ; *bsgrib pa :* āvṛta ; *bsgribs :* vṛta.
bsgrim pa med pa : ayatna.
bsgrub pa : vidhīyate ; — *par bya ba :* sādhya.

ṅan ḥgro : apāya.
ṅes par : avaśyam, ekānta, nanu, niyata, niyama, nūnam ; — *sdom :* niyama.
ṅo bo : rūpa, svarūpa.
ṅo mtchan can : āścarya.
dṅos po : bhāva ; — *med :* abhāva ; — *gshan :* bhāvāntara.
mṅan pa : madhura.
mṅon pa : dṛṣṭa ; — *med :* avyakta ; — *sum :* pratyakṣa.
sṅa rol : prāg.
sṅar : pūrvam, prāg.
sṅor byas : bhāgya.

ci tcam : yāvat.
cig car : yugapad.
cig śos : itara.
cuṅ zad : kiñcit, svalpa ; — *cig śes :* kiñcijjña.
gcer bu : nirgrantha.
bciṅs : bandha.
lcags : loha.
cha : aṃśa ; — *śas :* aṃśa.
chags : rajyate, rāga.
chad pa : uccheda.
chu zla : ambucandra.
chuṅ : alpa.
che : mahat.
ched du : kṛte.
chen : mahat.
ches riṅ : dūre.
chos : dharma ; — *ḥdod :* dharmakāma.
mchuṅs : tulya, sama.
mchog : agrya, uttama, para, śreyas.
ḥchi : maraṇa.
ḥchiṅ : baddha, vibandha.

ji srid : yāvat.
ḥjam pa : mṛdu.
ḥjig pa : nāśa, bhaṅga ; — *rten :* loka, laukika, laukikī ; — *paḥi bar du :* ā vināśāt.
ḥjigs : bhaya ; — *skye :* bhayaṃkara ; — *pa bskyed :* bhayaṃkara.

ḥjug pa : pravṛtti ; — *byed :* pravartaka.
ṛjes ḥgro : anu-yā.
brjod : bhāṣ, bhāṣā, kath, etc. ; — *bya :* vācya.

ñan po : śrotā.
ñams : sraṃsa.
ñi ma : arka.
ñes pa : duṣṭa, doṣa.
ñon moṅs : kleśa.
gñi ga : ubhaya.
gñis : dvi, dvaya, ubhaya, yugmala ; — *ka min :* nobhaya ; — *gñis :* dvaya ; — *pa med pa :* advitīya ; — *spyod :* dvandvacārin.
gñer bo : sahāya.
rñed par dkaḥ : durlabha.
sñam : cintā, mata ; — *sems pa :* bhāva, bhāvanā.
sñiṅ po : anyatva ; — *brtce :* kṛpā.
bsñad pa : kathā, vācya.

gtags : grathita.
gtan tchigs : māna, pramāṇa, hetu.
gti mug : avidyā, moha.
gtoṅ ba : dūraṃ gam, tyāga.
btaṅ : tyāga.
rtag pa : nitya, śāśvata.
brten par : pratītya ; — *nas :* pratītya ; — *kun ḥbyuṅ ba :* pratītyasamutpāda.
rtog pa : kalpanā ; *rtogs :* kalp, vikalp ; *brtog pa :* kalpanā.
lta ba : dṛṣṭi ; — *ñan :* kudṛṣṭi ; — *ñes :* kudṛṣṭi.
blta : darśana ; — *baḥi sña rol :* dṛṣṭapūrva ; — *bya :* draṣṭavya.
steṅ : bimba.

stoṅ ba : śūnya, darśana.
stobs chuṅ : durbala ; *stobs ldan :* balavān.
bstan : āgama, deśanā.
bsten nas : prāpya.

tha dad : vyatireka.
tha ma : anta ; — *mar :* anya ; — *mal ma yin :* netara.
thag riṅ : dūre.
thabs : upāya.
thar ba : nirvāṇa, mokṣa, mukta ; *ḥdod :* mumukṣu.
thal ba : prasajyate.
thub pa : muni.
the tchom za ba : saṃdeha, saṃśaya.
thog ma : ādi.
thogs ldan : saṃyogī.
thob pa : adhigam, prāp.
thos : śru.
mthaḥ : anta ; — *mthar :* anta.
mthun : anurūpa ; *mi mthun :* ananurūpa.
mtho ris : svarga ; — *ḥdod :* svargakāṅkṣin.
mthoṅ : dṛś ; — *dkaḥ :* durdṛṣṭa.
ḥthad : upapadyate.

da ltar ba : vartamāna.
daṅ po : ādi, pūrvaṃ, prāg.
dam : para ; — *pa min :* asat.
dam bcaḥ : pratijñā.
du ma : aneka.
dug : garala.
de ñid : tattva ; — *mkhyen pa :* — *rig pa :* tattvavid ; — *śes pa :* tattvajña.
de bshin gśegs pa : tathāgata.
de yi bar du : tāvat.
don : artha, vastu ; — *gñer ba :*

arthapati ; — *min :* anartha ; — *dam pa :* paramārtha ; — *med :* nirarthaka, vṛthā.
dran pa : smṛti.
dri : gandha ; — *ñid :* gandhatva ; — *shim :* sugandhi.
bdag : aham, ātmā ; — *gir :* ātmīya ; — *ñid :* astitā ; — *ñid du :* svataḥ ; — *ñid du bya ba :* svarūpa ; — *min :* anātmā ; — *med :* nairātmya ; — *ḥdsin :* ahaṃkāra.
bde ba : sukha.
mdun : pūrva.
mdog : varṇa.
mdor : samāsataḥ.
ḥdas : atīta.
ḥdi : ayam, idam ; — *med :* dūram.
ḥdu ba : samavāya ; — *śes :* saṃjñā.
ḥdod : iṣ, rāga ; — *chags :* rakta, rāga.
ḥdren pa : netā.
rdul : aṇu ; — *phran :* aṇu ; — *min :* anaṇu.
rdo rje : vajra.
ldan : yoga.
ldog pa : nivṛtti, nivartate, apaiti ; — *byed :* nivartaka, nirarthaka.
sdaṅ : duṣyati.
sdug : priya ; — *bsñal :* duḥkha, kleśa.
sdoṇ : pūrva.

nag : kṛṣṇa.
naṅ bdag : adhyātman, antarātmā.
nad : vyādhi.
nam du yaṅ : nam yaṅ : kadācid, jātu.
nus : śakya.
gnas pa : bhū, tiṣṭh, sthāna, sthiti, sthira ; — *ma yin par spyar ba :* ayogayukta ; — *med :* asthira ; *med pa daṅ :* sadasattva.
gnod : duḥka ; — *med :* aduḥkha.
rna ba : śruti.
rnam pa : gati ; — *par ḥgyur ba :* vikāra, vikṛta, vikṛti ; — *par ḥjig pa :* vināśa ; — *dbyaṅ :* vicāra ; — *dbye ba :* vibhāga ; — *śes :* vijñāna ; — *smin :* vipāka ; — *gshag :* vyavasthā.
sna tchogs : bhinna, vibhinna.
snaṅ : dṛś.
snod : draṣṭā.

dpe : dṛṣṭānta.
spaṅs : prahāṇa.
spyi thun : sāmānya.
spyin pa : dāna.
spyod yul : gocara.
spyor : yukta ; — *ba :* yoga.
sprin pa : abhra.
sprul ba : nirmāṇā.
spro : utsahate.

pha rol gyi cha : bahirbhāga.
phal cher : prāya.
phuṅ po : skandha.
pho : pumān ; — *mo ma niṅ :* stīpuṃnapuṃsaka.
phya smra ba : niyativādin.
phyi nas : paścāt ; — *ma :* punar ; — *rol :* bahiṣkṛta.
phyi ḥchos : kriyā.
phyis : paścāt, param.
phyir rgol : prativādin.
phyed : ardha.
phyogs : pakṣa, pradeśa ; — *can :* pradeśin.

phrad : prāpta.
ḥphel : vṛddhi.
ḥphrod pa : samavāya.

bar : antara, madhya, madhye; — *du :* ā.
bud med : strī.
bud śiṅ : indhana.
bum pa : ghaṭa, kumbha.
bod tchod mñam pa : yaugapadya.
bya ba : kartavya, kriyā; — *med :* niṣkriya.
bya rog : kāka.
byas : kṛtaka.
byis pa : bāla.
byuṅ ba : vartamāna.
byed pa : karaṇa; — *po :* kartā, kurvāṇa; — *med :* akurvāṇa.
byos : śruta.
dbus : madhya.
bram je : vipra, brāhmaṇa.
bral ba : abhāva. viprayoga, viyukta.
bla : varam.
blaṅs : grahaṇa.
blun : jaḍa, mūḍha.
blo : mati, — *gros :* mati; — *daṅ ldan :* dhīmān, buddhimān; — *mchog ldan pa :* uttamabuddhi.
dbaṅ : āyatta, vaśa; — *po :* indriya.
dbyaṅ : vicāra.
dbyibs : saṃsthāna.
ḥbad med par : ayatnataḥ.
ḥbaḥ : mṛtpiṇḍa.
ḥbyuṅ ba : nirgama, saṃbhava, bhūta, udbhava.
ḥbras bu : kārya; — *yod pa :* satkārya.
ḥbriṅ : madhya.
sbyar bar bya : prayojya.

ma gtogs : ṛte, varjita, vinā, vyatireka.
ma niṅ : napuṃsaka.
ma ḥdus : asamanvita.
ma ḥoṅs : anāgata.
ma tchad : amita, vaikalya.
ma soṅ : agata.
maṅ : bahu; — *po :* bahu; — *ñid :* bahutva.
mi : nara; — *ldan pa :* mānuṣa.
mi mthun phyogs : vipakṣa.
mi dkar ḥgyur ba : vaimukhya.
mig : cakṣuṣ; — *ldan :* akṣimān; — *ḥbyuṅ :* cākṣuṣa.
miṅ : nāman.
mu stegs can : tīrthika.
me : agni, vahni.
med : asat, ṛte; — *par :* vinā.
mo : strī.
mya ṅan ḥdas : nirvāṇa.
myu gu : aṅkura.
dman pa : hīna.
dmiys pa : labha, upalabha.
rma : kṣaya.
rmi lam : svapna.
rmoṅs pa : muhyati.
sman : auṣadha. bhaiṣajya, hita.
smig rgyu : marīci.
smos pa : kathā.
smyon pa : unmattaka.
smra : śabda; — *ba :* vaktā, bruvan.
tcam : mātra.
rtcod pa : vivāda.
rtcom pa : ārabh, prārabh.

rtcba : tṛṇa,
tcha ba : uṣṇa; — *min pa :* anuṣṇa.

ʃchu rol : antara.
tchul : krama ; — *khrims :* śīla.
tchogs pa : samūha, skandha.
mtchan : lakṣaṇa ; — *ñid mi mthun :* vailakṣaṇya ; — *mi mthun :* vailakṣaṇya ; — *gshi :* lakṣya.
mtchuṅs : sama.
ḥtche : amara, hiṃsā ; *mi ḥtche :* ahiṃsā.
mdsaḥ ba : sneha.
ḥdsin pa : grah, grāha, grahaṇa.
rdsas : dravya, bhāva.
rdsogs : niṣpanna.
drdsun : mithyā, vitatha.

shi ba : śiva.
shig pa : naṣṭa.
shu ba ñid : dravatva
gshan : anya, para, pṛthag, bhinna ; — *min :* abhinna.
gshuṅ lugs : samaya.
bshi : catur ; — *char :* turīyāṃśa.

za ba : bhoktum.
zad pa : kṣaya.
zin : kṣīṇa.
zil mnan : abhibhava.
zlum po : vṛtta.
zlog : nivartaka, niṣedha, vāraṇa.
gzugs : rūpa ; — *ldan :* rūpavān.
gzur gnas : sākṣī.
bzuṅ pa : grah, grāhayitum.
bzlog pa : viparyaya.

ḥoṅ : eti ; — *pa :* āgati.
ḥoṅs pa : prāpta ; *ma ḥoṅs pa :* anāgata.
ḥon te : atha vā.
ya mtchan : pāṣaṇḍin.
ya mtchar : vismaya.
yaṅ : api, punar ; — *dag :* samyag.
yaṅ dag don pa : bhūtārtha.
yan lag : avayava ; — *can :* avayavin.
yi ge : varṇa.
yid : cetas, manas, mānasa ; — *ches :* pratyaya ; — *med :* amanaska.
yun riṅ : ciram, cirāt.
yul : viṣaya.
yoṅs po : pūrṇa.
yoṅs : sadā ; — *brtag pa :* parīkṣyate, nigraha ; — *su ḥgyur ba :* pariṇāmin ; — *mi śes pa :* aparijñāna.
yod : sat ; — *pa :* sattā ; — *ñid :* sattā, astitva, astitā ; — *paḥi ño bo :* satsvarūpa, satsvabhāva ; — *med :* sadasat.
yon tan : guṇa ; — *med :* nairguṇya.
gyo ba : cala, ceṣṭā.

rag lus pa : āyatta.
raṅ : sva, svayam ; — *dbaṅ :* svatantra ; — *dbaṅ med :* asvatantra ; — *bshin :* svabhāva.
rab tu byed pa : prakaraṇa.
rig pa : veda.
rigs pa : yujyate ; — *paḥi don :* yuktārtha ; — *des pa :* suyukti.
riṅ pa : dūra.
rim pa : krama.
ruṅ : yujyate.
re re : ekaika.
re shig : tāvat.
reg : sparśa ; — *daṅ mi ldan :* asparśavat.

reṅ bu : kevala.
ro : rasa.
rluṅ : vāyu.

la la : kaścit.
lan brjod pa : prativācya.
lam : mārga.
las : karman.
lus : śarīra.
legs . śreyān ; — *pas ḥdod pas blaṅ :* abhisamīpsate.
len : grāha.
log pa : mithyā ; — *lta :* mithyādṛṣṭi.
logs pa : adhigati, nivṛtta.

śar : pūrva.
śiṅ : indhana ; — *med :* anindhana.
śiṅ srin : kīṭaka.
śin tu : su ; — *dkon :* sudurlabha ; — *bya dkaḥ :* suduṣkara.
śes pa : jñā, jñāna, caitanya ; — *gyur :* vijñāna ; — *med :* ajñāna ; — *yod pa :* cetanā, caitanya, pratyaya ; — *rab can :* prājña.
bśad : kath, bhāṣ.
bśig pa : vināśa.

sa : bhūmi ; — *bon :* bīja.
saṅs rgyas : Buddha.
sun ḥbyin : dūṣaṇa.
sems pa : citta, cetas ; — *can :* caitta ; — *daṅ ldan :* caittavān.
soṅ : gata.
so soḥi skye bo : pṛthagjana ; — *ni min phyir :* apṛthaktvāt ; — *sor dgag :* pratiṣedh ; — *dgag par bya ba :* pratiṣedhayitavya ; — *ḥgog :* pratiṣedha.
srid : jan, bhava, saṃbhava, saṃsāra.
srog : jīva.
sla : sukha.
slad : pṛṣṭha.
slar yaṅ : punar.
gsal bar : suvyaktam.
gsuṅs : vac, varṇay.
gsum pa : tri, tṛtīya ; — *ñid :* tritva.
bsam : cintā, darśana, bhāvanā ; — *bral :* niścinta ; — *mi khyab par :* acintya ; — *bshin :* cintyamāna.
bsod nams : puṇya ; — *chuṅ :* alpapuṇya.
bsrig pa : dah ; *bsrigs :* dāhaka ; *bsrigs te :* dagdhvā.
bsruṅ ba : bhakṣaṇa.
bslus pa : vañcita.

ha caṅ ñe : atyabhyāsa.
hrul bor byas par : jarjarīkṛta.
lhan cig : saha, sārdham.

TABLE DES MATIÈRES

Pages.

Préface 7

Abréviations et Bibliographie 9

Système de transcription 10

Introduction 11-68

1. — Origine et Développement de l'école Mādhyamika 11
2. — Le Mādhyamika et la Madhyamā pratipad 34
3. — La Littérature 42
4. — La Vie d'Āryadeva et ses Œuvres 59
5. — La Méthode de Reconstruction 66

Texte du Catuḥśataka : Tibétain-Sanscrit 69

Traduction française 129

Vocabulaire Tibétain-Sanscrit 169

Société Française d'Imprimerie et de Publicité. — Angers, 4, rue Garnier.
Paris, 2, rue Monge.

BL
1416
A7842V3

Vaidya, Paraśurāma Lakṣmana
Études sur Āryadeva et son
Catuḥśataka

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY